مدخل الى دراسة

الفلسفة المعاصرة

تأليف

الدكتور محمد مهران رشوان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني

تليفون ٩٠٤٦٩٦

اهداءات ٢٠٠٢

أ/ ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

مدخل الى دراسة

الفلسفة المعاصرة

تأليف

الدكتور محمد مهران رشوان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني

تليفون ٩٠٤٦٩٦

مدخل الى دراسة الفلسفة المعاصرة

الطبعة الثانية

١٩٨٤

إهــــداء

الى أمى

تحية حب وعرفان ووفاء

م . م .

مقـــدمة

يقال عادة أن ليس من السهل دائما أن يتحدث المرء عن وظائف هامة يمكن أن تقوم بها الفلسفة ، فالنجاح الكبير الذى حققه العلم التطبيقى ، والمتطلبات الملحة للمجتمع المعاصر الذى يتميز بالتنافس الحاد ، كل ذلك قد أعطى للرجل العملى أفضلية كبيرة على غيره ، وجعل الشخص الذى ينصب اهتمامه على مجرد التأمل والتفكير شخصا حالمـا أو ربما طفيليا . فليست الفلسفة كفيلة بتعليم أى فرد كيف يخبز خبزا أفضل بتطبيق الطاقة الذرية ، ولا أن تساعده على سداد ديونه . ولو كانت هذه الأمور على هذه الدرجة من الأهمية التى تبدو عليها ، لكان هناك مبرر كاف للنفور من أى مبحث لا يمكن الوصول فيه الى نتائج نهائية ، ولا يعمل على زيادة سيطرة الانسان على قوى الطبيعة [1] .

ولو كان فى استطاعة الفيلسوف أن يقدم حلولا أكيدة لمشكلات الانسان الدينية والاخلاقية ، لقدم بذلك خدمة جليلة للبشرية ، الا أنه حتى تلك الأمور لا يملك شيئا محسوسا يمكن أن يقدمه ، لذلك كان من السهل أن ندرك أننا حين نقرأ الفلسفة انما نكون ازاء جدل لا نهاية له يدور بين اناس ليس لديهم من المناهج ما يكفل لهم الاتفاق على شىء ، بل ربما أنهم ليسوا حريصين على هذا الأمر . ولذلك يبدو الفيلسوف وكأنه شخص يعيش بمعزل عن الناس ، لا يشاركهم لعبة الحياة ، بل يكتفى بالفرجة عليها [2] .

---

(١) Long, M., The Spirit of Philosophy, W. W. Norton & Co., New York, 1953, pp. 27 - 28.

(٢) Ibid., p. 28.

وهكذا بدت الفلسفة — فى نظر الكثيرين — موضوعا بعيدا بمشكلاته عن الواقع ، وبدا الفلاسفة وكأنهم قوم انعزلوا بأفكارهم ، أو انعزلت بهم أفكارهم ، عن الحياة كما يعيشها غيرهم من الناس ، وأقاموا لأنفسهم أبراجا عاجية ينظرون منها بكبرياء الى العالم الفعلى ويحكمون عليه أحكاما متعالية ، ويفسرونه بتفسيرات لا تكاد تكون مفهومة لسواهم ، مستخدمين فى ذلك ألفاظا غريبة غير متداولة الا فى أحاديثهم وكتاباتهم ، ولكنها تبدو حين توضع بين الألفاظ المألوفة رموزا لا تحمل معنى ، وعبارات أعجمية لا يخرج منها الانسان (العادى) بشىء مفهوم .

وفضلا عن ذلك ، فان الفيلسوف يبدو انسانا غريبا ، اذ يقرر أشياء لا يجد أى شخص آخر نفسه فى حاجة اليها ، وتثيره مشكلات لا تبدو لأحد غيره مشكلات على الاطلاق ، فحينما يأتى الفيلسوف ليهتم — مثلا — بالأفكار الأخلاقية ، فانه لا يقنع بتوضيح الطريقة التى نعمل بها الشىء الصحيح ، بل لابد له أن يسأل أيضا عما اذا كان فعل الشىء الصحيح هو نفسه فعل الشىء الأفضل ، أم أن هناك تمييزا بين العمل الصحيح والعمل الأفضل ؟ وحينما يتعرض لبعض المسائل التى تتعلق بنظرية المعرفة فانه لا يريد أن يكتفى بمعرفة الأمور التى يقوم بفعلها الآخرون ، بل يريد أيضا أن يعرف الطريقة التى يتكلم بها الى الآخرون حينما تكون لديه معرفة وحينما لا تكون لديه هذه المعرفة (٣) .

وهكذا ارتبطت الفلسفة فى أذهان الكثيرين بالتعقيد ، فضلا عن بعدها عن الواقع كما يعيشه الناس ، وعن الحياة كما يحياها غيرهم من عباد الله .

هذا الحكم على الفلسفة والفلاسفة انما يعكس سوء الفهم الذى

---

(٣) Burrt, E. A., In Search of Philosophical Understanding, George Allen & Unwin, London, 1965, p. 1.

يحيط بطبيعة الفلسفة ، وموضوعها ، ومنهجها ، ونوع النتائج التى تبغيها ، ولكنه حكم ليس فى الحقيقة بدون مبرر • ولنبدأ أولا بصفة التعقيد التى ترتبط عادة بالفلسفة •

لابد لنا أن نعترف منذ البداية بأن الفلسفة ، شأنها فى ذلك شأن العلوم المختلفة ، ليست موضوعا سهلا يمكن لكل فرد أن يفهمه بيسر وبساطة ، بل هو موضوع يتطلب لمعرفته قدرا من الجهد الفكرى والمشقة العقلية مثله فى ذلك مثل الفنون والعلوم •

فلكل علم وفن لغته ومصطلحاته الخاصة التى يتعين على الدارس منذ البداية معرفتها واتقانها ، وبدون ذلك يعجز عن تحقيق أى تقدم فى معرفة هذا العلم أو ذاك الفن •

فللموسيقى مصطلحات فنية لابد من معرفتها لدارسى الموسيقى • فلو قيلت هذه المصطلحات لمن لا معرفة له بهذا الفن لبدا الأمر معقدا الى حد بعيد بالنسبة لصاحبنا هذا ، ولبدت الموسيقى بالنسبة له أبعد ما تكون عن الفهم • ولعلم الكيمياء مصطلحاته ولغته ، ولعلم الفيزياء لغته الفنية ، وكذلك بقية العلوم الطبيعية والانسانية • ولا شك ان اتقان معرفة هذه المصطلحات واستخدامها بطريقة صحيحة يتطلبان جهدا كبيرا لابد أن يكون ماثلا أمام كل من يبغى معرفة من هذا القبيل ، أو تخصصا فى علم من هذه العلوم ، أو فنا من تلك الفنون • ومثل هذا يمكن أن يقال عن الفلسفة ، فلها بالتأكيد مصطلحاتها وموضوعاتها التى يقتضى تحصيلها قدرا من الجهد والمعاناة •

ولكن يبدو أن صفة التعقيد قد جاءت من أن القارىء للفلسفة يتوقع عادة أن يلم بأطراف الموضوع كما يلم بمحتوى قصـــة من القصص الأدبية ، أو خبر من الأخبار المألوفة • ولكنه سرعان ما يفاجأ بأن موضوع الفلسفة أعم وأدق ممـــا كان يتوقع ، وينطوى على كثير من

المصطلحات الخاصة التى يتطلب فهمها قدرا من الجهد الفكرى الذى قد لا يكون مستعدا لبذله ، فيتهم الفلسفة بالتعقيد والصعوبة البالغة .

كما يبدو أيضا أن بعض الفلاسفة أنفسهم قد ساهم فى ترسيخ وصف الفلسفة بهذا الوصف ، فقد لجأ بعضهم بطريقة مقصودة أو غير مقصودة الى عرض آرائه بطريقة تنطوى على قدر كبير من الغموض ، بحيث أصبح فهم هذه الآراء أمرا بالغ الصعوبة ، ومن أمثال هؤلاء الفيلسوف اليونانى القديم هيراقليطس ، والفيلسوف الألمانى هيجل ، والفيلسوف الوجودى المعاصر هيدجر ، والفيلسوف التحليلى فتجنشتين الذى كتب فى مقدمة كتابه « رسالة منطقية فلسفية » يقول : « لن يفهم هذا الكتاب — فيما أظن — الا أولئك الذين كانت قد طرأت لهم الأفكار نفسها الواردة فيه ، أو طرأت لهم على الأقل أفكار شبيهة بها .. وأنه ليحقق الغاية منه لو أمتع قارئا واحدا قرأه وفهمه (٤) » .

وليس هذا الأسلوب بالطبع هو الأسلوب الفلسفى المتبع عند جميع الفلاسفة ، بل كان معظمهم يكتب بأسلوب جميل وسلس ، بل ومنمق فى كثير من الاحيان ؛ مما جعل بعضهم جديرا بنيل جائزة نوبل فى الأدب مثل الفيلسوف الانجليزى المعاصر برتراند رسل .

أما بالنسبة لاتهام الفلسفة بالبعد عن الواقع وبأنها « مضيعة للوقت » و « لا تحل أية مشكلة » وغير ذلك من الأقوال ، فاننا نلاحظ مع « هنترميد » أن مثل هذه الملاحظات توجه الى الفيلسوف المحترف والى طالب الفلسفة ، وتتكرر الى حد ينبغى النظر اليها على أنها من متاعب المهنة ، شأنها شأن غبار الطباشير فى التدريس ، أو قذارة الاظافر فى أعمال الورش ، ومع ذلك ، فكما أن المدرس والميكانيكى

---

(٤) عزمى اسلام : لودفيج فتجنشتين ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (١٩) ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ٣٢ .

يغضبان بطبعهما من أى تلميح الى أن هندامهما الشخصى ليس على ما يرام ، فكذلك يغضب الفلاسفة من التلميحات المألوفة التى تنطوى عليها أمثال هذه الملاحظات القائلة أن هندامهم العقلى معيب • وكما أن المدرس أو الميكانيكى قد يجيب كل منهما على النقد بقوله : « كم أود أن أراك وأنت تقوم بعملى وتظل محتفظا بنظافتك » • فكذلك يشعر الفيلسوف فى كثير من الاحيان بالميل الى أن يرد قائلا « أتراك تتصرف على نحو أفضل لو كنت تعمل فى ميدانى »[٥] •

ومن الواضح هنا أن الاتهامات — أو الملاحظات كما شاء هنترميد تسميتها — انما تأتى عادة نتيجة لجهل بطبيعة الفلاسفة وغايتها ، أو نتيجة لسوء فهم للعملية الفلسفية وأهدافها • ويرجع ذلك فى نظرنا الى بعض العوامل ، لعل من أهمها العاملين التاليين :

أولهما : انفصال العلوم عن الفلسفة الأم : لا شك فى أن الفلسفة اليوم تختلف عن العلوم من وجوه عدة ، ولكن يجب ألا ننسى أن لفظ الفلسفة كان — الى عهد قريب — يغطى مجال المعرفة الانسانية كلها ، حيث كان العلم نفسه جزءا منها ، فان أرسطو — وهو أحد عمالقة الفلسفة — كان بحق أبا للعلم ، وكان ديكارت — الذى يلقب عادة بأبى الفلسفة الحديثة — يعالج جميع المسائل العلمية التى كانت معروفة فى زمانه ، ولو قيل أن هذه المسائل مختلفة عن الفلسفة لبدا هذا الأمر حينذاك مثيرا للدهشة •

ولكن بعد أن اتسعت المعارف الانسانية ، وأصبحت العلوم تنطوى على قدر هائل من المعلومات التى يصعب على أى نظام فكرى واحد أن يستوعبه ، انشقت العلوم عن الفلسفة واحدا تلو الآخر ، وما زال بعضها يجاهد حتى الآن لتأكيد استقلاله عنها مثل علم النفس وعلم

---

(٥) هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٩ •

الاجتماع • وكان من شأن هذا الاستقلال أن يساعد العلوم — من خلال تطور الوسائل الفنية الملائمة ، ووضوح سمة التخصص فيها — في الوصول الى المعارف بشكل أسرع ، وبيقين أكبر • وهكذا أصبحت الفلسفة مجالا ليس له من الطرق المحددة للفحص ما يجعله قادرا على منافسة العلوم في تحصيل المعارف اليقينية • وأصبح هم الفلسفة منصبا على التأمل في مشكلات لا يمكن اخضاعها للفحص العلمي •

ولما كانت العلوم ونتائجها تتصل بواقع الانسان اتصالا مباشرا ، وتؤثر في حياته تأثيرا بالغا محسوسا ، فقد وقع في الظن أن هذه العلوم هي الكفيلة بحل كل مشكلات الانسان المادية — وهي مشكلات أخذت مكان الصدارة في عالم اليوم — وتفسير العالم والحياة بكل ما يرتبط بهما من مشكلات • وبذلك بدت الفلسفة بعيدة عن الواقع بهذا المعنى ، وترفا عقليا لا ينبغي أن يباح في عالمنا المادي المعاصر •

ثانيهما : وهو عامل يرتبط بالأول أن الفلسفة كانت الى عهد قريب عملا يمكن أن يقوم به أي فرد ، أعني أنها كانت عملا مباحا لكل انسان عاقل ذكي له أهدافه الجادة • ولم يكن هناك فلاسفة متخصصون ، بل يمكن أن نقول أنها كانت هواية تمارس بجانب المهنة التي يمتهنها الفيلسوف ، وعلى سبيل المثال ، كان سبينوزا Spinoza (١٦٣٢ — ١٦٧٧) انسانا عاديا يعمل بصقل العدسات ، وكان ليبنتز Leibnitz (١٦٤٦ — ١٧١٦) دبلوماسيا ورجل أعمال ، وكان لوك Locke (١٦٣٢ — ١٧٠٤) طبيبا ، وكان بيركلي Berkeley (١٦٨٥ — ١٧٥٣) قسيسا ، وكان هيوم Hume (١٧١١ — ١٧٧٦) دبلوماسيا ، وكان هناك بالطبع المثال الواضح وهو سقراط Socrates (٤٦٩ — ٣٩٩ ق•م) الذي كان يعمل نحاتا • ومثل هذا يمكن أن يقال عن الفلاسفة المسلمين ، فقد كان الكندي طبيبا ، والفارابي طبيبا ومنجما ، وابن سينا طبيبا ، وابن رشد قاضيا وطبيبا ، وهكذا •

ولذلك قيل أن الفلسفة لم تكن حتى القرن الحالى ، وبالأخص حتى العقد الثانى أو الثالث منه ، قد أصبحت مهنة يشغلها بشكل مقصود ومتعمد فلاسفة محترفون (٦) .

ان ظهور الاحتراف فى الفلسفة ــ وسط التقدم العلمى الهائل ، والحاجات العلمية الملحة التى تتطلبها الحياة المادية المعاصرة ــ قد أظهر الفلسفة عند الكثيرين وكأنها موضوع منعزل عن حياة الانسان الفعلية ومتطلباتها الضرورية ، وان عالم الفلاسفة عالم غريب عن العالم الفعلى الذى يعرفه غيرهم من الناس .

هذان العاملان قد يكونان من أهم العوامل التى ساعدت على وجود هذا الفهم الخاطىء لطبيعة الفكر الفلسفى ، لأن الفلسفة لم تكن فى أى فترة من فترات تاريخها الطويل بمعزل عن حياة الانسان ومشكلاته الاجتماعية والسياسية ، فهى تحيا داخل المجتمع كأى ظاهرة من الظواهر الاجتماعية ، تتأثر بهذه الظواهر وتؤثر فيها . فلا يبدأ الفيلسوف تفكيره من فراغ ، ولا يرمى الى وضع قوالب فارغة مقطوعة الصلة بالحياة والمجتمع . بل يهدف دائما الى أن يتفهم واقعه ويفسره بطريقته الخاصة . وللفيلسوف نظرته المتعمقة فى الحياة الاجتماعية التى يعيشها الأفراد ، وفى المعتقدات التى يعتقدون بها ، وفى المعارف المشتركة فيما بينهم ، وباختصار فهو يعيش مجتمعه بكل أبعاده ، والحياة بكل جوانبها ، ويحاول تحليل هذه الأبعاد بنظرة انسانية متعمقة عله يجد لها الأسس النظرية التى تدعمها ، أو ــ اذا لم يجد لها هو الأسس العقلية ــ ينادى بتغيير هذه القيم ، والثورة عليها لأنها لا تتلائم وظروف الحياة الاجتماعية ، وبذلك يقدم لنا الفيلسوف التفسير العقلى الملائم للحياة ، ويقود المجتمع الى ما يراه أصلح وأفضل . ولذلك كان لزاما على الباحث الذى يريد أن يتبين حقيقة دور الفلسفة

(٦) Macinney, J. p., Structure of Modern Thought, Chatto & Windus, London.

فى حياة الجماعة ، الا يكتفى بمجرد النظر الى الأفكار الفلسفية بمعزل عن آثارها الاجتماعية والسياسية ، ولكنه حين يضع المنظور الاجتماعى والمنظور السياسى لنفكر الفلسفى موضع الاعتبار ، فسيدرك على الفور مدى خطورة الدور الذى تلعبه الفلسفة فى الحياة الاجتماعية .

وهكذا نستطيع أن نقول مع برتراند رسل — شيخ الفلاسفة المعاصرين — أن الفلسفة لم تكن منذ أقدم العصور من شأن المدارس وحدها ، كلا ولا كانت أمرا تتنازعه قلة من العلماء ، بل كانت جزءا لا يتجزأ من حياة المجتمع[7] ولذلك فالفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معا ، هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم سياسية ، وهم كذلك أسباب (ان أسعفهم الحظ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية[8] .

وعلى ذلك فأننا لا نستطيع أن نفصل بين الفكر الفلسفى السائد فى مجتمع من المجتمعات ، والظروف الاجتماعية ، والسياسية لهذا المجتمع ، فمنذ أصبح الانسان قادرا على التأمل الحر بدأت أفعاله — من نواح كثيرة هامة — تنبنى على ما يراه من آراء فى العالم ، وفى الحياة الانسانية ، وفيما هو خير وما هو شر ، وهذا صحيح بالنسبة الى يومنا الراهن صحته فى أى وقت مضى . فلست بمستطيع أن تفهم عصرا من العصور أو أمة من الأمم الا اذا فهمت فلسفتها ، ولكى تفهم فلسفتها ينبغى أن تكون فيلسوفا الى حد ما ، فها هنا ترى سببية متبادلة بين الطرفين ، فظروف الحياة التى يحياها الناس لها أثرها البالغ فى تكوين فلسفتهم ، ولكن العكس كذلك صحيح ، وهو أن فلسفتهم تؤثر تأثيرا بالغا فى ظروف حياتهم[9] .

---

(٧) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الاول ، ترجمة زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص٣ .

(٨) نفس المرجع ، ص ٢ .

(٩) نفس المرجع ، ص ٥ — ٦ .

فالمتأمل لتاريخ الفلسفة يلاحظ أن الظروف السياسية السائدة فى مجتمع من المجتمعات ترتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة السائدة فى هذا المجتمع ، بحيث يمكننا القول بأن كلاهما يؤثر فى الآخر ويتأثر به ، ففى العصور الوسطى استأجر أحد القياصرة فيلسوفا كبيرا من فلاسفه العصر الوسيط وهو « وليم الاوكامى » لكى يكتب له نشرات ضد البابا ؛ وكان تقدم الفلسفة فى القرن السابع عشر مرتبطا الى حد ما بالمعارضة السياسية للكنيسة الكاثوليكية ، حقيقة أن « مالبرانش » كان قسيسا ، ولكن لم يكن من المباح للقساوسة اعتناق فلسفته • وكان تلاميذ لوك فى فرنسا أبان القرن الثامن عشر واتباع بنتام فى انجلترا أبان القرن التاسع عشر من كبار المجددين فى السياسة ، وهم الذين أوجدوا النظرية البرجوازية الحرة الحديثة [١٠] ؛ وترتبط النظم السياسية لدول أوروبا الشرقية فى الوقت الحاضر بفلسفة ماركس ؛ وكانت آراء النازية فى السياسة العملية تقوم على آرائها فى الفلسفة النظرية ، وكانت النزعة الديمقراطية الحرة مرتبطة فى بدايتها بالفلسفة التجريبية التى طورها لوك •• وهكذا •

ونفس هذا الأمر نجده فى المجتمع الاسلامى والفلسفة الاسلامية ؛ فان « علم الكلام » — مثلا — وهو الذى يبحث فى أمر العقائد الدينية عن طريق النظر العقلى ، والذى يعده كثير من الباحثين الجانب الأصيل فى الفلسفة الاسلامية • قد نشأ وتطور مرتبطا بالسياسة ، فنشأة الفرق الاسلامية وتطورها لا يمكن فهمها على الوجه الصحيح الا من زاوية علاقتها بالسياسة ؛ ففرق « الخوارج » و « الشيعة » و « المرجئة » وهى أول الفرق التى ظهرت فى الاسلام ، لا يمكن معرفتها على وجوهها الحقيقية الا فى ضوء مشكلة الامامة •

ونحن اذ نقدم هذا المدخل لدراسة بعض الاتجاهات الفلسفية

(١٠) Russell, B., «Philosophy in the Twentieth Century» Sceptical Essays, Unwks, 1960, p. 38.

المعاصرة ، انما نقدم ردا على من يتهم الفلسفة بالخيال وبعدها عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشه الناس • وسيدرك القارىء أن جميع الفلسفات المعاصرة — مثلها في ذلك مثل الفلسفات السابقة عليها — انما تعبر عن مشكلات واقعية تعيش مع الانسان المعاصر ، وتفرض نفسها على الحياة الاجتماعية بكل ابعادها المتعددة •

ولا أهدف من وراء هذه الصفحات القادمة أن استقصى جميع هذه الاتجاهات ، وأن أتتبع آراء جميع الفلاسفة المعاصرين • بل ما أهدف اليه هو أن أجمل أهم النظريات العامة لاهم الحركات الفلسفية المعاصرة ، محاولا ربط هذه النظريات بالظروف التى أدت الى وجودها ، والأصول التى صدرت عنها •

لذلك فلا تتوقع — عزيزى القارىء — أن تجد فى تضاعيف هذه الصفحات كل ما تسمع أو تعرف من المذاهب الفلسفية المعاصرة والفلاسفة المعاصرين • ولكنك قد تجد « منهجا » أو « منظورا » يمكن أن تقرأ به الفلسفة عموما ، والفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص •

وكل ما اتمناه هو أن تحقق هذه الصفحات الغرض الذى وضعت من أجله • والله وحده ولى التوفيق •

د• محمد مهران
٢٠ يناير ١٩٨٢
المرخانية — العين (أبو ظبى)
دولة الامارات العربية المتحدة

الفصل الأول

الخلفية العلمية والفلسفية للفكر الفلسفى المعاصر

العلم والفلسفة فى العصور الحديثة

« الفلســـفة المعاصرة » اسم يطلق على مجموعة من الفلســـفات المختلفة التى ظهرت خلال المـــائة عام المـــاضية تقريبا . الا أن كلمة « ظهرت » لا تعنى أن هذه الفلسفات أصيلة تماما جاءت بما هو جديد كل الجدة ، بحيث تميزت عن الفلسفات السابقة عليها تميزا جوهريا . كلا ، فالفكر الانسانى متصل على الدوام ، يأتى اللاحق متأثرا ــ سلبا أم ايجابا ــ بالسابق على وجه نستطيع معه أن نقول اننا لو شئنا أن نتتبع أية فكرة عند أى اتجاه فلسفى معاصر ، لاستطعنا أن نجد جذورها ضاربة فى تربة المـــاضى البعيد الذى قد يمتد لقرون كثيرة .

الا أننا سنكتفى ــ فى حديثنا عن خلفية الفلسفة المعاصرة ــ بالمـــاضى القريب ، أعنى منذ تلك الحقبة من التاريخ التى يطلق عليها المؤرخون عادة اسم « العصور الحديثة » .

ففى العصور الحديثة نلاحظ تغيرا واضحا فى الاهتمام الفلسفى عما كان عليه الأمر أيام اليونان والعصور الوسطى .

فاذا كانت المشكلة الخلقية هى المشكلة الاساسية التى كانت تلح على أذهان فلاسفة اليونان ، فأعملوا عقولهم لايجاد حل لها ، واذا كانت مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة هى المشكلة الاساسية التى أولاها فلاسفة العصور الوسطى اهتمامهم البالغ ، فان موضع الاهتمـــام الفلسفى فى العصور الحديثة كان له طابعا مختلفا . اذ تميزت هـــذه

العصور بعامل جديد ، غير بلا شك لا فى الجوانب الاقتصادية للمجتمعات فحسب ، بل فى جميع جوانب الحيـــاة الأخرى ســـواء الاجتماعية أو السياسية أو الاخلاقية ، وهذا العامل الجديد هو العلم الحديث •

وقد ذهب بعض مؤرخى الفكر [1] الى أن الفترة التاريخية التى نطلق عليها « العصر الحديث » تختلف عن العصر الوسيط فى عـــدة وجوه ، لعل من أهمها الوجهين التاليين : تقلص سلطة الكنيسة ، وازدياد سلطة العلم • والى هذين الوجهين ترتد جميع أوجه الاختلافات الأخرى •

الا أننا نلاحظ أن رفض سلطة الكنيسة — الذى يمثل الخاصية السلبية للعصر الحديث — كان أسبق فى الظهور من الخاصية الايجابية ، وهى التسليم بالسلطة العلمية ، اذ أن العلم لم يلعب فى عصر النهضة بايطاليا سوى دور صغير • وظهرت أول دفعة حقيقية للعلم فى أثر نشر نظرية « كوبرنيكس » (١٤٧٣ — ١٥٤٣) عام ١٥٤٣ ، الا أن هـــذه النظرية لم يكن لها تأثيرها الفعال الا بعد أن تعهدها وطورها « كبلر » و « جاليليو » فى القرن السابع عشر • ومنذ ذلك الوقت بدأت الحرب فى أوروبا بين العلم والتزمت الكنسى ، وهى حرب انتهت لصالح تلك المعارف العلمية الجديدة •

ولا شك فى أن ظهور العلم كعامل من عوامل القوة قد أدى الى تغيير الكثير من حياة الناس ، وشكل خطرا على تقاليدهم وأعرافهم ، بل وقلب أسس تفكيرهم رأسا على عقب ، فقد ترك العلم آثاره الواضحة فى الحياة العامة للانسان وغير الكثير من النظم الاجتماعية الواضحة فى الحياة العامة للانسان ، كما غير الكثير من النظم السياسية والاقتصادية والفكرية • وباختصار كان العلم فى حقيقته ثورة عمت المجتمع من جميع جوانبه ، وأحدث انقلابا ضخما فى مضمون الحياة الانسانية ومحتواها •

---

(١) Russell, B. History of Western Philosophy, George Allen & Univin, London, 1971, p. 479.

واذا شئنا أن نتناول أهم ما يرتبط بموضوعنا من التأثيرات التى أحدثها العلم فى العصور الحديثة ، لاستطعنا أن نوجز ذلك فيما يلى[٢] :

أولا : أن العلم النظرى ــ الذى كان يهدف أساسا الى « فهم » العالم ــ لم يعد ــ بوصفه غاية فى حد ذاته ــ يمثل تلك المكانة السامية التى كان يحتلها فى العصور السابقة ، وأصبح العلم العملى الذى يهدف أساسا الى « تغيير » العالم أكثر منه أهمية ، وأخذت أهمية هذا الأخير تزداد يوما بعد يوم حتى كاد يقضى على العلم النظرى فى أذهان الناس ، وقد ترك هذا الأمر أثرا سيئا ما زلنا نعانى منه حتى اليوم وهو التمييز القاطع بين العلوم العملية والعلوم النظرية ، وما ترتب على ذلك من تلك النظرة المتعالية التى ينظر بها أصحاب العلوم الأولى الى أصحاب العلوم الثانية .

وقد كانت الأهمية العملية للعلم مرتبطة فى بدايتها بالحرب ، فقد حصل كل من « جاليليو » و « ليوناردو » على وظيفة حكومية ، وذلك للعمل على تحسين المدفعية واقامة التحصينات الحربية . ومنذ زمانهما فصاعدا أصبح دور رجال العلم فى الحرب يزداد خطورة يوما بعد يوم ، فاتضح بعد ذلك فى تطوير الانتاج الآلى . وتطبيع الناس على استخدام مصادر الطاقة ، البخار ثم الكهرباء . ولكن لم يكن تأثرهم السياسى الملحوظ حتى قرب نهاية القرن التاسع عشر .

ثانيا : لا شك فى أن التخلص من السلطة الدينية الكنيسية ، وظهور السلطة العامية ارتبط بنزعة الى التحرر ، وشعور الانسان بفرديته واستقلاله عن الآخرين ، وكان من أثر ذلك أن كثيرا من الاتجاهات الفكرية والفلسفية كانت ــ فيما يرى بعض المؤرخين للفكر من أمثال « برتراند رسل » ذاتية فى طابعها العام ، لأن النزعة التحررية أدت الى نمو الفردية ، فظهرت معظم الفلسفات فى القرنين السابع عشر

---

(٢) Ibid., pp. 512 FF.

والثامن عشر على صورة اتجاهات ذاتية أو فردية ، ويمكن أن نلاحظ ذلك بوضوح عند « ديكارت » الذى أقام المعرفة برمتها على يقين وجوده الشخصى ، وسلم بالوضوح والتميز (وهما أمران ذاتيان) بوصفهما محكين للصدق ، كما ظهر ذلك أيضا عند « ليبنتز » فى « ذراته الروحية المغلقة على ذاتها » ، وقد وصلت الفلسفة التجريبية على يد « هيوم » الى أقصى درجات النزعة الشكية التى لا يمكن لاحد أن يرفضها أو يقبلها ، وكان كل من « كانت » و « فشته » ذاتيا فى مزاجه ، كما كان كذلك فى فلسفته .

ثالثا : لعل أهم ما ترك العلم الحديث من آثار فى أذهان المفكرين هو طرح جميع ما ترتب على النزعة الروحيـة أو الحيوية Dnimism لقوانين الطبيعة . فقد كان الاغريق يعتقـدون أن قوة الحركة علامة الحياة ، ويبدو للملاحظة العادية أن الحيوانات تتحرك بذاتها ، فى حين أن المـادة الجامدة لا تتحرك الا اذا كانت مجبرة على الحركة بفعل قوة خارجية ، ومن هنا ذهب أرسطو الى أن لروح الحيوان وظائف متعددة ، ومن بين هذه الوظائف تحريك جسم الحيوان . وكان الاغريق يعتقدون أيضا أن للشمس والكواكب نفوسا أو أرواحا هى التى تتحكم فى سيرها وفى حركاتها ، أى أنها سبب كل ما نلاحظه من حركة فيها . وقد عدد أرسطو العشرات من المحركات التى كان يعدها أرواحا الهية هى المصدر النهائى لجميع أنواع حركة الاجرام السماوية ، بحيث اذا تخلت عنهـا هذه الارواح توقفت عن الحركة ، وهكذا يظل تأثير الروح على المـادة ما دامت تلك المـادة فى حالة من الحركة .

وقد تغير هذا الأمر كلية فى العلوم الحديثة . فقد قرر القـانون الأول للحركة عند « نيوتن » أن المـادة الجامدة متحركة ، فاذا ما بدأت فى الحركة فانها ستظل متحركة ما لم يوقفها عن الحركة مؤثر خارجى ، أو بعبارة أخرى أن « الجسم المتحرك يظل متحركا ما لم يعترض طريقه عائق خارجى » . وكان لهذا القانون أثره الكبير فى النظر الى طبيعة

القوانين العلمية ، وكان لهذه النظرية تأثيرها الكبير على كثير من النظريات الفلسفية •

رابعا : كان من بين النتائج الهامة التى أسفر عنها العلم الحديث تغيير مكانة الانسان فى الكون • فقد كانت النظرة القديمة تتصور أن الأرض هى مركز الكون وكل شىء فى الوجـــود (وليس فى الأرض فحسب) مسخر لخدمة الانسان ، لأنه يقطن مركز الوجود كله فشعر الانسان بقيمته الكبرى التى ينفرد بها عن بقية مخلوقات الله ، شعر بأنه محور الوجود ، لأن أرضـــه هى المحور الذى تدور حوله جميع الاجرام السماوية • وهكذا انتفخ الانســـان غرورا ، وامتلا كبرياء وصلفا ، ومشى فى أرجاء الكون مرحا ، وراح يباهى بقوة عقله ، ويجعل من نفسه حكما على جميع الأشياء والكائنات •

الا أن الأرض ـــ فى علم الفلك النيوتونى ـــ قد تقلص حجمهـــا الى حد ما كان يخطر على بال أحد من القدماء • فقد اتضح أنها مجرد كوكب أصغر من أن تميزه عن أى نجم من النجوم ، واتسعت المسافات الفلكية على وجه أصبح معه حجم الأرض يبدو وسط هذا الفضـــاء الشاسع أشبه بحجم سن الدبوس أو ـــ بتعبير أحد العلماء ـــ أشبه بحبة رمل وسط صحراء شاسعة • وفضلا عن ذلك فليست الأرض هى محور الكون ، بل هى تنتمى الى مجموعة شمسية تدور كغيرها من الكواكب حول مدار الشمس • وكان من نتيجة ذلك أن ترنح الكبرياء البشرى حين صدمته هذه الحقيقة ، وتغيرت صورته عن نفسه ، وعن كوكبه الصغير الذى يقبع عليه ، واهتزت قيمته فى عين نفسه ، وتضاءلت أهميته عن ذاته وأهمية كوكبه الضئيل ، وقد ترتب على ذلك نتائـــج خطيرة من الناحية الاخلاقية والفلسفية عموما •

خامسا : ولعل من أخطر الآثار والنتائج التى ترتبت على ظهور العلم الحديث وعلى النجـــاح الكبير الذى حققه فى فترة قصـــيرة من الزمن

نسبيا ، نتيجة كان لها أثرها البالغ على عقول المفكرين والفلاسفة ، وأعنى بها تلك النتيجة المتعلقة بالمنهج العلمى الذى يتبعه الباحث للتوصل الى النتائج التى يتوصل اليها •

لقد عرف تاريخ الفلسفة نوعين من المناهج : المنهج الاستنباطى الذى يبدو له أوضح مثال فى التفكير الرياضى ، وهو تلك الطريقة التى تبدأ بفروض نسلم بها تسليما ثم نستنبط منها ما يترتب عليها من نتائج ، والمنهج الاستقرائى أو التجريبى الذى يبدأ بملاحظة الظواهر كما تحدث فى الواقع ، ثم يفرض الفروض التى تفسر الظاهرة المراد بحثها ، ويتحقق من صحة هذه الفروض باجراء التجارب أو بمزيد من الملاحظات المضبوطة ، حتى اذا ما ثبت صحة فرض هذه الفروض أصبح هو القانون العلمى الخاص بتلك الظاهرة •

وقد كان المنهج الاستنباطى هو طابع التفكير عند اليونانيين وعند رجال العصور الوسطى ، فالتفكير عندهم كان رياضيا فى صورته ومبناه ، وان لم يكن كذلك فى مادته وفحواه ، ذلك لأن الطريقة الرياضية فى التفكير كانت كفيلة فى نظرهم للتوصل الى اليقين المنشود ، ذلك اليقين الذى كان السمة الرئيسية فى أى علم جدير بهذا الاسم •

الا أن ظهور العلم التجريبى الحديث والنجاح الذى حققه فى كثير من ميادين المعرفة ، جعل الفلاسفة يتساءلون فى حيرة عن سر هذا النجاح الذى يحرزه العلم يوما بعد يوم ، بينما الفلسفة واقفة فى مكانها لا تكاد تخطو خطوة الى الامام ، ولعل الاجابة التى بدت لهم واضحة هو أن العلم الطبيعى يتبع فى بحثه منهج الملاحظة والتجريب ، وقصر بحثه على أمور لا تتعدى ما يمكن أن نراه ونلمسه ، وهكذا بدا المنهج العلمى هو السر الوحيد فى تقدم العلوم الطبيعية وفى النجاح الذى يحرزه • وقد كانت هذه الاجابة بمثابة المطرقة التى تحطم تحت ضرباتها الكثير من طرق التفكير القديمة ، وطبيعة الموضوعات التى

عالجها القدماء من الفلاسفة ، ومعظم النظريات الميتافيزيقية والمنطقية والأخلاقية ، وكل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية للانسان •

ولكن لا يعنى ذلك بالطبع أن المنهج الاستنباطى الرياضى فاسدا على وجه ينبغى معه احلال المنهج التجريبى مكانه ، وكل ما يعنيه هو أن الطريقة الاستنباطية وحدها لا يمكن أن تقدم لنا التفسير الصحيح عن العالم ومشكلاته ، بل لابد — بجانبه — من استخدام المنهج العلمى القائم على الملاحظات والتجارب حتى نصل الى القوانين العلمية • وهنا يكون المنهج الاستنباطى ممكن الاستخدام • بل أن المنهج الاستنباطى قد تطور تطورا كبيرا نتيجة لتطوير العلوم الرياضية منذ القرن السابع عشر ، وكان تطور العلوم الرياضية مرتبطا الى حد كبير بتطور العلوم الطبيعية ، لأن القوانين الطبيعية فى حاجة الى الرياضيات للتعبير عن نفسها تعبيرا دقيقا ، واستخدام الملاحظة والتجريب يستلزم تطبيق المناهج الدقيقة للقياس للتوصل الى القوانين التى تصاغ فى حدود رياضية ، وهذا السر فى دقة القوانين العلمية ، وسر نجاح العلم الطبيعى •

ويبدو أن تأثر الفلاسفة بمنهج العلوم التجريبية قد أتى على نحوين مختلفين : أولهما يرجع الى صياغة القوانين العلمية فى حدود رياضية ، والآخر يرجع الى طبيعة المنهج العلمى ذاته وما يترتب عليه من نتائج • فتأثر بعض الفلاسفة بالصياغة الرياضية للقوانين العلمية بحيث وقع فى اعتقادهم أن تطبيق التكنيك الرياضى واللغة الرياضية على ما يمكن قياسه من الخواص التى تتكشف لنا خلال الحواس هو وحدة المنهج الحقيقى للكشف والتفكير ، فراح كل من « ديكارت » و « اسبينوزا » و « ليبنتز » يحاول اعطاء تفكيره بنية من نوع رياضى ، فما يمكن أن يقال لابد أن يكون قابلا لأن يوضع فى حدود رياضية أو شبه رياضية ، لأن اللغة العادية ليست على درجة كافية من الدقة ، ويمكن أن توقع الباحث فى كثير من المغالطات والاخطاء • الا أن هناك من الفلاسفة من تأثر بطبيعة المنهج العلمى ذاته ، والطريقة التى يصل

بها العالم الى الحقائق التى يتوصل اليها وما يقتضيه. ذلك من التخلى عن كثير من المشكلات الفلسفية التى لا يمكن أن تساير روح هـذا المنهج • وسيظهر ذلك بوضوح عن بعض الفلاسفة المعاصرين ممن سوف نتحدث عنهم فيما بعد •

وهكذا نخلص من ذلك أن عصر العلم النيوتونى الذى سيطر على العقول المفكرة أبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على وجـه الخصوص كان فى حقيقته عصر تمجيد العقـل ، فقد استطاع العقـل البشرى أن يحقق منجزات ضخمة فى جميع ميادين المعرفة والحياة ، وأن يمسك بزمام الطبيعة ليخضعها للتحليل والتفسير •

الا أن الاعتداد بالعقل وتمجيده على هـذه الصورة كان لابد أن يقابل برد فعل قوى له تأثيره الكبير على الاتجاهات الفكرية المعاصرة • وكانت الرومانسية من أقوى ردود الأفعال لعصر العلم والعقل •

النزعة الرومانسية كرد فعل للنزعة العقلية :

جاءت النزعة الرومانسية فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر كرد فعل عنيف ضد النزعة العلمية التى سادت أوروبا منذ حوالى القرن السادس عشر والتى بلغت ذروتها فى العلم النيوتونى فى أوائل القرن الثامن عشر • وكان لهذه الحركة تأثيرها الكبير ـــ سواء كان هذا التأثير سلبيا أو ايجابيا ـــ على جميع أوجه النشاط الانسانى من فن وأدب وفلسفة وسياسة ، وحتى أولئك الذين نفروا من هذه الحركة قد اضطروا الى اتخـاذ موقف منهـا ، وكثيرا ما كان يتأثرون بها أكثر مما يظنون •

ونعرض هنا لهذه النزعة باختصـار [٣] لأنها تشـكل فى الواقع

---

(٣) انظر هذا الموضوع : راندال : تكوين العقل الحديث ، ترجمة جورج طعمه (الجزء الثانى) .

وانظر فى ذلك أيضـا :

Russell, History of Western Philosophy p. 651 FF.

الخلفية الثقافية لمعظم الفكر الفلسفى المعاصر ، مع أن النزعة الرومانسية لم تكن فى البداية مرتبطة بالفلسفة ، اذ أنها بدأت مرتبطة بالسياسة على يد « جان جاك روسو » ، الا أنها سرعان ما كانت لها روابط متعــددة بالفلسفة •

واذا كان روسو أول شخصية كبيرة فى الحركة الرومانسية ، فقد كان يعبر عن اتجاهات كانت سائدة بالفعل ، اذ شغف المثقفون فى فرنسا أبان القرن الثامن عشر شــغفا كبيرا بما أطلقوا عليه « الشــعور » أو « الحساسية » La Sensibilité ويعنى الميل الى العاطفة ، وعاطفة المشاركة الوجدانية على وجه الخصوص ، تلك العاطفة التى لابد أن تكون مقنعة بشكل كامل ، ولابد لها أن تكون مباشرة وحادة على وجه لا يمكن أن يكون فى استطاعة الفكر التعبير عنها • وعلى هــذا راح الرومانسيون يؤكدون الجانب العاطفى من الطبيعة البشرية ، وليس الجانب العقلى فيها •

اعتقد الرومانسيون أن التراث العلمى للقرن التاسع عشر كان ــ رغم عظمه واتساعه وبعد مداه ــ أداة أقل ملائمة للتعبير عن ميول الطبيعــة البشرية واهتماماتها المتعددة ، حتى لقد ساءت سـمعة عصر العقل رغم دعاواه الكثيرة العادلة ، ساءت سمعته لا لأن معتقداته لم تكن صحيحة ، ولا لأنها لم تكن معقولة ، بل لأن المثل الأعلى للحياة الذى كان يقدمه للناس كان مثلا واهيا ، سطحيا ، هزيلا • فمن الجائز أن يكون الانسان حيوانا عاقلا ؛ غير أن جانبه الحيوانى أعمق جذورا من جانبــه العقلى ، ولذلك فانه لا يستطيع العيش على الحقيقة وحدها • وهكذا وقفت النزعة الرومانسية وجها لوجه أمام العلم النيوتونى لتجده غير وارد أكثر من أن تجده مغلوطا •

ان النزعة الرومانسية ــ اذن ــ جاءت فى أساسها رد فعل ضد تأويل الخبرة البشرية تأويلا ضيقا فى حدود العقل وحده ، وثورة ضد النظر

الى العالم بوصفه نظاما آليا واسعا فحسب ، اذ أن العالم فى نظرهم أرحب مما يمكن أن تقدمه لنا الفيزيقا ، وأن الحياة شيئا أوسع من الذكاء • فانصرفوا الى خبرة الانسان بكل اتساعها وشمولها ، بدلا من الاقتصار على العلم وحده .

وذهب روسو ـ ينبوع الحركة الرومانسية ـ الى اعلاء ما أسماه « الانسان الطبيعى » ، الا أن تصوره لما هو طبيعى فى الطبيعة البشرية لم يكن قائما على نظام الطبيعة الذى تصوره « نيوتن » ، بل كان قائما على خبرته هو الشخصية • فالانسان عنده ليس هو ذلك المخلوق الذى يفكر تفكيرا عقليا منطقيا ليحكم على الأشياء من زاوية منفعتها له أو لاصحابه ، بل هو ذلك المخلوق الذى يشعر ويتأثر • كما كان يعتقد أن الذكاء والعقل من ثمار البيئة الاجتماعية تلك البيئة التى تتناول طبيعة الطفل المرنة وتفسدها بادخالها قسرا فى قالب تقليدى غريب عنها بلا شك ، فان « كل شىء يكون حسنا عندما يخرج من بين يدى خالق الطبيعة ، ولكن يفسد كل شىء عندما تتناوله يد الانسان » و « ليست الحكمة البشرية كلها سوى أهواء ذليلة ، وليست عاداتنا الا مجرد خضوع وقلق وكبت ، فالانسان يولد ، ويعيش ، ويموت فى حالة من العبودية ، يسجن عند الميلاد فى قماط ، ويشد عند الوفاة الى كفن ، ويبقى مكبلا بقيود مختلف المؤسسات ما دام فى قميص الانسان » •

ومن هنا كانت مهمة التربية عند روسو المحافظة على الانسان الطبيعى ، ولكى نحقق هذه المهمة ، فلابد لنا ـ فى نظر روسو ـ ان نجنب الطفل أى تعليم منظم على يد كائنات بشرية أخرى • فقد كان قوام هذه التربية السلبية عنده هو « ألا يتعلم الطفل مبادىء الفضيلة والحقيقة ، بل أن نحفظ قلبه من الرزيلة ، وعقله من الزلل » • ولو نجحنا فى هذه الخطة لنبعت تربية الطفل من النمو الحر لطبيعته الخاصة ، ولقواه الذاتية ، ولميوله الطبيعية الخاصة • وهذا يعنى ـ كما هو واضح ـ أن الاحكام الغريزية ، والانفعالات البدائية ، والغرائز

الطبيعية ، والانطباعات الأولى هى الاجدر بأن نتخذها أساسا للعمل من كل تأمل وحذر وخبرة ناشئة من الاتصال بالآخرين • اذ أن العواطف هى العنصر الأهم فى حياتنا العقلية ، ويبلغ الانسان الكمال بنمو شعوره لا بنمو ذكائه • فالانسان المثالى هو ذلك الكائن الذى يفيض حبا وعطفا على الآخرين ، وهو الذى يستلهم الشعور الدينى ، وعرفان الجميل والاحترام •

وقد كان تأكيد روسو على المشاعر البشرية والعواطف الانسانية الأصيلة تأكيدا ثورى المقصد من الناحية السياسية ، فاذا كانت الثورة الفرنسية ثمرة المذهب العقلى فى القرن الثامن عشر ، فان أصحاب النزعة الرومانسية حاولوا الوقوف فى صف المعارضة المحافظة • ومن هنا جاء تأكيدهم على الايمان بوصفه سندا أساسيا للدين الذى حاول عصر العلم معارضته وهدمه •

وقد حاولت النزعة الرومانسية تحرير الفرد من القيود التى يكبله العقل بها ، ومن نزمت العادات وقسوة التقاليد • وقد تعلم الرومانسيون من « روسو » ازدراء الطقوس والعرف فى الملبس والعادات ، ثم فى الفن والحب ، وأخيرا فى الأخلاق التقليدية • ولكن لا يعنى ذلك بالطبع أن الرومانسيون كانوا بغير أخلاق ، بل على العكس كانت لهم أحكامهم الأخلاقية الحادة والصارمة ، الا أنهم كانوا يقيمونها على مبادىء مختلفة تماما عن تلك التى كانت تبدو لسابقيهم خيرة •

فقد كانت الفترة منذ ١٦٦٠ حتى الوقت الذى ظهر فيه « روسو » فترة اضطرابات وقلاقل ، حيث نشبت الحروب الأهلية بفرنسا وانجلترا وألمانيا ، فأدى ذلك الى احساس الناس بالقلق الشديد من خطر الفوضى ، ومن جميع الاتجاهات التى تحركها المشاعر القوية الحادة ، وأصبحوا على اقتناع بأهمية الامان ، والعمل على تحقيقه بأى ثمن • وبدا لهم التصرف الحكيم فضيلة كبرى ، ومالوا الى التعقل والحكمة دون الاعمال المتهورة •

ولكن منذ أيام « روسو » بدأ الناس يملون هذا الامان ، وكان يستثيرهم فى ذلك نابليون والثورة الفرنسية . وقد اتخذ هذا التمرد صورتين :

الأولى : تمرد الاتجاه الصناعى ، سواء الرأسمالى منه أم البروليتارى ، ضد الملكية الارستقراطية ، وقاد هذا التمرد الفلاسفة الراديكاليين وحركة التجارة الحرة ، والاشتراكية الماركسية .

الثانية : تمثلت فى تلك النزعة الرومانسية ، فلم يكن الرومانسيون ينشدون الهدوء والسلام كما هو شائع ، بل كانوا ينشدون الحياة الفردية العاطفية العنيفة . الا أنهم لم يكونوا فى تعاطف مع الاتجاه الصناعى ، لأنه كان فى نظرهم قبيحا . فقد بدا لهم أن جمع المال ليس ثروة للنفس الفانية ، فضلا عن أن تقدم المنظمات الاقتصادية الحديثة تتدخل فى الحرية الفردية بشكل سافر . وكانت هذه الحرية الفردية تعنى عندهم أن خلق الفرد وشخصيته هما العامل الهام والحاسم ، وكان شعارهم دائما « كن ذاتك ، ونم شخصيتك » .

ولكن على الرغم من أن أحدا من الزعماء الحقيقيين للرومانسية لم يذهب الى حد القول بعدم الاكتراث بالغير ، وعلى الرغم أيضا من أن معظمهم رأى فى العناية بشخصيات الآخرين وخدمتها اداة هامة لنمو الشخص ، فلا جدال فى أن تأكيدهم الواضح على الفردية كان بمثابة الحافز القوى والتبرير الكافى المذهب الفردى الاقتصادى الذى يعد أساس النظرية الرأسمالية .

وهكذا نستطيع أن نصف النزعة الرومانسية عموما بأنها قد أحلت المقاييس الجمالية محل المقاييس النفعية ، اذ كانت لأخلاقها دوافع جمالية منذ البداية ، تشبع أصحابها بأخلاق الفلاحين بما يسود بينهم من تعاطف ومودة . وكانت لهم طريقتهم الخاصة فى عرض آرائهم ، واستخدامهم الشخصيات التى تجسد هذه الآراء ، حيث كانت تلك الشخصيات فى الغالب تدور بين قطبين متناقضين يقفان فى صراع حاد : بين الفلاح

الفقير والمرابى الجشع ، وتكون الغلبة فى النهاية لهذا الأخير • فقد رأى الرومانسيون أن الفقراء يتمتعون بالفضيلة أكثر من الأغنياء ، والفقراء مغلوبون على أمرهم ، والاغنياء ظالمون • وقد ظهر الفقير فى خيالهم على صورة ذلك الرجل الذى لا يملك سوى بضع قراريط من الأرض ، لا يملك أى مصدر للرزق الا عمله فى هذه القراريط ، تلك القراريط التى كان يفقدها الفقير فى ظروف عاطفية محزنة ، فبعد ان يتقدم به العمر يصبح عاجزا عن العمــل ، فتنهار ابنته المحبوبة ، ويكون لدى المراهنين والســـادة الأوغاد استعدادا للانقضاض على القراريط وعلى شرف الابنــة •

ان مثل هذا الخيال الدرامى ما كان يمكن أن يتم التعبير عنــه بالدقة المطلوبة الا عن طريق القصص • ومن هنا كان خير ما نعرفه لهؤلاء الرومانسيين هو ما كانوا يذكرونه فى رواياتهم الخيالية ، وكانوا فيها يشغفون بكل ما هو غريب : الاشـــباح والقلاع القديمــة وغير ذلك مما يضفى على رواياتهم مثل هذا الجو الرومانسى •

ولعل من أهم فضائل هذه النزعة سعة صـــدرها وتســامحها ، واستعدادها لتقبل أية حقيقة ، أو أية قيمة من القيم يمكن أن تكشف عنها أية خبرة • أما عيبها المزعج فهو أنها قد تقود الى اليأس والى عدم الاكتراث بجميع مقاييس الحقيقة والقيم ، والى جعلهم يأبون الأخذ بتلك التمييزات التى تعد أساسية للحياة المنظمة • فشأن الرجل الرومانسى شأن السكران الذى يتقبل جميع الأشياء على أنها ذات قيمة واحدة ، ويعجز فى أكثر الاحيان من انتقاد خبرته ، وتشغله مباهج مجرد العيش عما فى العيش الجيد من مباهج أعظم •

وعلى أى حال فقد كان للنزعة الرومانسية أثرها الواضح فى فلسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين بجانب الاتجاه العقلى الذى لم تستطع

القضاء عليه ، بل ازداد خطره وتأثيره نتيجة للتطورات العلمية أبان القرن التاسع عشر [٤] .

الا أننا نلاحظ بوجه عام أن الحياة الفكرية فى القرن التاسع عشر كانت أعقد مما كانت عليه فى القرن الثامن عشر . ويرجع ذلك الى عدة أسباب ، لعل من أهمها الاسباب التالية :

أولا : ان الحياة الفكرية لم تعد مقصورة على أوروبا ، بل اتسعت رقعتها وأصبحت أوسع بكثير من رقعتها السابقة . فقد قدمت أمريكا وروسيا مساهمات كبيرة كان لها أهميتها الواضحة فى ذلك القرن .

ثانيا : أن العلم الذى كان المصدر الاساسى للجدة منذ القرن السابع عشر قد حقق الكثير من الانتصارات ، وخاصة فى الجيولوجيا ، والبيولوجيا والكيمياء العضوية .

ثالثا : ان الانتاج الآلى قد غير بصورة واضحة من البناء الاجتماعى ، وقدم للناس تصورا جديدا لقواهم فى علاقتها مع البيئة الفيزيقية .

رابعا : ان الثورة الفلسفية والسياسية على النظم التقليدية فى الفكر والسياسة صوبت ضربات قاسية وناجحة الى كثير من المعتقدات والمؤسسات التى كانت تعد حتى ذلك الوقت غير قابلة للتغيير . وقد اتخذت هذه الثورة صورتين مختلفتين تماما : احداهما رومانسية والأخرى عقلية ، وقد انتقلت الصورة الرومانسية من « بيرون » و « شوبنهور » و « نيتشة » الى موسولينى وهتلر . وبدأت الثورة العقلية من فلاسفة الثورة الفرنسية ثم انتقلت ــ بعد تخفيف حدتها ــ الى الفلاسفة الانجليز ، واتخذت حينئذ صورة أخرى عند ماركس ، وشاعت فى روسيا السوفيتية .

(٤) قارن :

Bochenski, Contemporary European Philosophy pp. 5-6.

وعلى ذلك تمثل الصورة الرومانسية مصدرا من مصادر الحياة الفكرية فى القرن التاسع عشر ، تلك الصورة التى نراها فى ثوب غير فلسفى عند « بيرون » ونقرأها فى لغة الفلسفة عند « شوبنهور » و « نيتشه » ، مالت الى تأكيد الارادة للحط من العقل ، والى الملل من سلاسل التفكير العقلى ، والى تمجيد العنف من أنواع معينة • وهى فى السياسة العملية ذات أهمية كبيرة فى مناصرة النزعات القومية ، وفى اتجاهها الفكرى تبدو — وان لم يكن ذلك فى الواقع تماما — معادية لما يسمى فى العادة بالعقل ، وتميل الى أن تكون ضد الاتجاه العلمى •

ومهما يكن من أمر تلك المؤثرات ، فان هناك أيضا مصدرين آخرين للفكر الفلسفى فى القرن التاسع عشر ، وهما : العلم والانتاج الآلى ، بدأ تأثير ثانيهما مع ظهور « ماركس » وأخذت أهميته تزداد بالتدريج • أما الأول فقد كانت له أهميته منذ القرن السابع عشر ، الا أنه اتخذ فى القرن التاسع عشر صورا جديدة •

فاذا كان « جاليليو » و « نيوتن » من علماء القرن السابع عشر ، فان « داروين » كان من علماء القرن التاسع عشر • وكانت لنظرية « داروين » تأثير كبير على بعض الاتجاهات الفلسفية فى ذلك القرن • ولنظرية « داروين » جانبان : الأول ، وهو نظرية التطور القائلة بأن صور الحياة المختلفة قد تطورت بالتدريج من سلالة واحدة • والثانى هو الصراع من أجل الوجود ، والبقاء للاصلح ، وكان هذا الجزء ، وهو تفسير ميكانيكى لعملية التطور موضع اهتمام كبير من جانب كثير من علماء البيولوجيا وعلماء الاجتماع السكانى •

وقد أثرت نظرية التطور فى بعض الاتجاهات الفلسفية أبان القرنين التاسع عشر والعشرين ، حيث ظهرت فلسفة التطور لتلعب دورا هاما فى هذين القرنين ، ويمثل « نيتشه » و « البراجماتيون » و « برجسون » صورا من هذه الفلسفة •

هذه هى الخلفية العامة التى نستطيع أن نبدأ منها الحديث عن الفلسفة المعاصرة ، لنتبين بشكل واضح ملامحها العامة واتجاهاتها الرئيسية ، وهذا هو موضوعنا الذى سوف نتناوله الآن بشىء من التفصيل .

الاتجاهات العامة للفلسفة المعاصرة :

اذا شئنا أن نحدد بشكل دقيق الاتجاهات الفلسفية المعاصرة فاننا نجد أنفسنا عاجزين تماما عن تحقيق هذا الأمر ، فليس من اليسير على أى باحث أن يضم فلاسفة القرن العشرين تحت طائفة من الاسماء ، يشير كل اسم منها الى مدرسة فلسفية بعينها ، بل قد تنطوى هذه المحاولة على شىء من التضليل والخطأ ، اذ أن التمييز بين مدارس الفكر المعاصرة ليس تمييزا حاسما على الاطلاق ، ويرجع ذلك فى اعتقادنا الى عدة أسباب لعل من أهمها السببين التاليين :

أولا : أن فيلسوف القرن العشرين وجد أمامه تراثا فكريا أفرزه العقل الانسانى على مدى قرون طويلة ، فأمامه تراث فكرى يرجع الى ازدهار الفلسفة فى العصر اليونانى ، وتراث دينى فلسفى يرجع الى العصر الوسيط ، ونتاج علمى هائل بدأ منذ القرن السادس عشر وما ترتب عليه — ايجابا وسلبا — من حركات فكرية وتطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية . فجاء فيلسوف هذا القرن ليجد البيئة الفكرية تموج بشتى أنواع التيارات ، المتقاربة حينا والمتعارضة حينا آخر ، ولا شك أنه قد وجد فى كل تيار جوانب تروق له ، وجوانب أخرى لم تلاق صدى فى نفسه ، وثالثة يمكن أن يقبلها بعد تعديلها ، أو اضافة ما يراه ضروريا عليها . الى آخر ما يمكن أن يكون مصدر تأثير عليه بصورة أو بأخرى .

وهكذا تكونت عقلية الفيلسوف المعاصر من مصادر شتى يصعب حصرها ، ولعل تلك التيارات الكثيرة قد عملت عملها — بشكل شعورى

أو غير شعورى — فى تكوين فكرة وطريقة تفكيره • ويصعب على الباحث فى تلك المرحلة أن يقول عن اى فيلسوف معاصر — وهو على يقين من قوله — ان هذا الفيلسوف قد استوحى فلسفته من مصدر واحد بعينه ، او ان يحدد بدقة مصادر بذاتها كانت هى وحدها مصدر الهام هـذا الفيلسوف أو ذاك •

فلا غرابة اذن فى أن نجد فيلسوفين يشتركان فى مبدأ أو أكثر ويختلفان فى مبدأ آخر أو أكثر ، او أن نجد فيلسوفين يبـدآن بداية واحدة ، وسرعان ما تفترق بهما الطرق حتى يبدوان وكأنهما متعارضان ، بحيث لو أردنا أن نضعهما تحت قوائم المدارس المتعددة ، لكـان فى امكاننا أن نضعهما تحت اسم لمدرسة واحدة ، أو أن نضع كل منهما تحت اسمين لمدرستين مختلفتين •

ولنضرب لذلك مثلا بفيلسوف من الفلاسفة المعاصرين وهو « وليم جيمس » ففى امكاننا أن نضم هذا الفيلسوف الى زمرة الفلاسـفة الواقعيين ، بل قد نجعله المؤسس الأول للمذهب الواقعى المعاصر ، ولكن فى امكاننا أيضا أن نضعه فى قائمة فلاسفة مذهب التطور ، فضلا عن أنه فى نفس الوقت أحد الاعلام الكبار فى الفلسفة البراجماتيـة •• وهكـــذا •

ان مرجع ذلك — فى اعتقادنا — هو كثرة التراث الفكرى الذى وجده الفيلسوف المعاصر بين يديه على وجه أصبحت معه المؤثرات الفكرية أكثر وفرة وغزارة ، بحيث يمكن أن تتداخل تلك المؤثرات عند الفلاسفة ، وبذلك تتقارب النظريات الفلسفية فى بعض جوانبهـا ، مما يؤدى الى جعل تصنيفهم الى مدارس محـددة وقاطعة أمرا متعذرا ، ان لم يكن مضـــلا •

ثانيا : ان الديمقراطية الفكرية التى ربما تكون مرتبطة بالديمقراطية السياسية ، جعلت الفلاسفة يتقبلون آراء بعضهم البعض الآخـر ،

ويناقشونها مناقشة حرة ، سواء على صفحات المجلات الفلسفية المتعددة أو فى المؤتمرات الفلسفية العديدة • ولا شك فى أن هذا التواصل الفكرى كان من شأنه أن يجعل فلاسفة القرن العشرين يعيشون فى جـو من الألفة الفكرية ، على صورة يمكن معها أن يتم التأثر والتأثير فيما بينهم ، فيأخذ بعضهم من البعض الآخر بعض الجوانب التى يقتنع بصحتهـا بصرف النظر عن الاختلافات المذهبية • وبعبارة أخرى فان الفيلسوف المعاصر بوجه عام أكثر تواضعا ، وأقل تعصبا لارائه ، بحيث يكون لديه الاستعداد دائما لأن يتخلى عن رأى من آرائه لو اتضح له بطلانه نتيجة لاحتكاكه بغيره من الفلاسفة ، دون أن يرى فى ذلك تقليلا من شأنه ، وحطـا لمكانته [٥] •

ولدينا فى الفلسفة المعاصرة الكثير من الأمثلة الحية لهذه الحقيقة • ونكتفى هنا ببعض هذه الأمثلة • فقد ظل الفيلسوف البريطانى المعروف « برتراند رسل » يهاجم احدى نظريات الفيلسوف الأمريكى « وليم جيمس » سنوات طويلة ، كما ظل هذا الأخير يرد عليه مفسرا تلك النظرية وشارحا أبعادها متهما زميله البريطانى بعدم فهم تلك النظرية ، وظل هذا النقاش دائرا حتى أتى رسل بعد ذلك الى اعتناق هذه النظرية ، متخليا بذلك عما كان يدافع عنه طوال ما يقرب من عشرين عاما ، وهكذا اتفق الفيلسوفان على نظرية من النظريات على الرغم من الاختلافات الأخرى بينهمـا •

وكان الفيلسوف البريطانى « وايتهد » يدافع فى بداية حيـاته الفلسفية عن نظرية معينة ، ولكنه انتهى الى صبغ فلسفته المتـأخرة بصبغة برجسونية واضحة •

ولعل من مزايا الفلسفة المعاصرة ازالة الحواجز بين الفلسفات ، فلم تصبح الفلسفة فى هذا القرن جزرا فكرية مستقلة ، أو وحدات مذهبية

---

(٥) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٢٢ •

قائمة بذاتها بل هناك تواصل وتفاعل ، ان لم تعد هناك عزلة فكرية فى أية بقعة من بقاع العالم • ولم يعد هناك أى مجال للحديث عن فلسفة انجليزية أو أمريكية أو فرنسية أو ما الى ذلك ، وكأن الجنسية وحدها هى الكفيلة بتحديد معالم هذه الفلسفة أو تلك • وآية ذلك أننا نجد فلسفات وجودية لا فى ألمانيا وفرنسا وحدهما ، بل فى كل من ايطاليا وأسبانيا وبلجيكا والولايات المتحدة الأمريكية ، ونحن لا نلتقى بالوضعية المنطقية فى النمسا وألمانيا وانجلترا فقط ، بل فى سويسرا والولايات المتحدة وغيرهما من البلدان ، وهكذا الحال بالنسبة الى سائر التيارات الفلسفية المعاصرة ، فانها أصبحت جميعا حركات شاملة لا تقف عند حدود عنصرية أو قومية أو اقليمية ، بل تتردد فى كل بقاع العالم دون تفرقة أو تمييز • ولا شك فى أن هذه المصاهرة الفكرية قد جعلت تمييز مدارس الفلسفة المعاصرة تمييزا دقيقا أمرا غاية فى الصعوبة ، ان لم يكن مفتعلا ومضللا [٦] •

وعلى الرغم من ذلك كله فلا يبدو لنا مهرب من الحديث عن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، أو بعبارة أخرى من محاولة تقسيم الفلاسفة المعاصرين إلى فرق ومدارس ، حتى نتمكن من معرفة الاتجاهات الفلسفية فى هذا القرن • الا أننا حينما نفعل ذلك فاننا لا نهدف الى تقديم تصنيف دقيق لهذه الاتجاهات ، بل مجرد محاولة لتقديم تصنيف تقريبى مع شىء من التجاوز الذى يبدو مقبولا الى حد معين •

وهنا نلاحظ أن الباحثين الذين تعرضوا لهذا النوع من التقسيم لم يتفق بهم الرأى على تقسيم واحد بعينه ، بل نراهم يختلفون اختلافا واضحا فيما بينهم ، سواء فى عدد تلك الاتجاهات أو أسمائها أو الفلاسفة

---

(٦) نفس المرجع ص ٢٢ — ٢٣ •

الذين ينتمون الى هذا الاتجاه أو ذاك • فذهب « برتراند رسل » الى تقسيم فلاسفة القرن العشرين الى ثلاث مذاهب رئيسية :

الأول : اتباع الفلسفة الالمـانية الكلاسيكية وعادة ما يخصون فلسفة « كانت » و « هيجل » أحيانا •

ويتألف الثانى من البراجماتيين وبرجسون •

والثالث يضم أولئك الذين يتصلون بالعلم ، ويمكن أن نطلق عليهم اسم الواقعيين وان كان بعضهم لا يصدق عليه هذا الاسم تماما[٧] •

أما « وولف » [٨] فقد قدم ستة اتجاهات أو مذاهب :

١ ــ المذهب المـادى ، ويقصد به المذهب الوضعى فى ألمـانيا الذى يضم فلاسفة من أمثال « هايكل » و « استولد » و « ماخ » •

٢ ــ المذهب المثالى المطلق ، ويضم قائمة طويلة من الفلاسفة من أمثال « برادلى » و « جرين » و « بوزنكويت » و « رويس » وغيرهم •

٣ ــ مذهب التعدد الروحى أو الكثرة الروحية ومن بين القائلين به « جميس وود » و « تيلور » •

٤ ــ مذهب التجربة الجديد ، وأهم القائلين به « هوسرل » صاحب فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا •

٥ ــ فلسـفة الحيـاة وتضم بعض كبار الفلاسـفة من أمثـال « برجسون » و « وليم جيمس » و « جون ديوى » •

---

(٧) Russell, Philosophy in the Twentieth Century, pp. 38-39.

(٨) وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، الترجمة العربية ، ص

٦ ــ مذهب الواقع ويضم أيضا بعض مشـــاهير فلاسفة القرن العشرين ، ومن بينهم « صـــمويل الكســـندر » و « جورج مور » و « برتراند رسل » •

ونلاحظ هنا على تقسيم وولف أنه أهمل مذهبا فلســفيا هاما فى الفلسفة المعاصرة وهو المذهب الوجودى ، ويبدو أن المذهب لم يكتسب مكانه بين فلسفات هذا القرن الا بظهور بعض كبار فلاسفته من أمثال « سارتر » و « هيدجر » و « ياسبرز » الذين لم يأخذوا مكانهم بين الفلاسفة أثناء نشر « وولف » لكتابه الذى أورد فيه هذا التقسيم •

أما « بوشنسكى » فقد ذكر أيضا ستة اتجاهات للفلســفة المعاصرة هى [٩] :

١ ــ الاتجاه المـــادى (فلسفة المـــادة) ويضم عدة مدارس ، لعل فى مقدمتها الواقعية المحدثة فى انجلترا وأمريكا الذى يعد « مور » و « رسل » من أكبر دعاتها ، ثم الوضعية المنطقية • كما يضع المـــادية الجدلية من بين هذا الاتجاه •

٢ ــ الاتجاه الروحى (فلسفة الفكر) ، ويعبر عنه أنصار المذهب المثالى من أمثال « كروتشه » و « برونشفيك » و « كاسيرر » وغيرهم •

٣ ــ الاتجاه الحيوى (فلسفة الحياة) ويعبر عن هذا الاتجاه برجسون والبرجمـــاتية •

٤ ــ الاتجاه الفينومينولوجى (فلسفة المـــاهية) وقد نشأ فى البداية على يد « ماينونج » ثم تبلور على صورة فلســـفة للظاهريات على يد « هوسرل » •

٥ ــ الاتجاه الانطولوجى (فلسفة الكينونة) ويعبر عن هـــذا الاتجاه « وايتهد » و « الكسندر » فى انجلترا و « لويس لافـــل » و « رينيه لوفر » فى فرنسا و « هارتمان » فى ألمـــانيا •

---

(٩) Bochenski, op. cit.

٦ ــ الاتجاه الوجودى (فلسفة الوجود) ، وهو الاتجاه المعروف باسم الوجودية الذى يرتد الى « كيركجارد » ويمثله اليوم فى ألمانيا « هيدجر » و « ياسبرز » وفى فرنسا « سارتر » و « جبريل مارسل » و « موريس ميرلوبنتى » •

وهذا التقسيم فى الواقع أدق من سابقه ، الا أنه فى بعض جوانبه يبدو مربكا الى حد ما ، وذلك لأنه أحيانا يضع المدارس المتناقضة تحت اتجاه واحد فيجمع مثلا بين « رسل » و « مور » والوضعيين المناطقة من ناحية ، والمادية الجدلية من ناحية أخرى ، مع أن لكل من الاتجاهين طابعا مختلفا عن الاتجاه الآخر •

ولعل أبسط تقسيم للفلسفة المعاصرة يمكن أن تقدمه هو التقسيم التالى ، مع كل ما فيه من تجاوز :

١ ــ المذهب البراجماتى : وأهم دعاته « وليم جيمس » و « جون ديوى » •

٢ ــ المذهب المثالى : وأهم ممثليه : « برادلى » و « كروتشة » و « جرين » •

٣ ــ المذهب الفينومينولوجى : وأهم ممثل له هو « هوسرل » •

٤ ــ المذهب الوجودى : ومن أهم ممثليه : « سارتر » و «هيدجر » و « ياسبرز » •

٥ ــ فلسفة التحليل : وأهم ممثليها « رسل » و « مور » و « فتجنشتاين » •

٦ ــ الواقعية الجديدة : وتضم « الكسندر » و « وايتهد » وبعض جوانب « رسل » •

وفى فصولنا القادمة سنتحدث عن بعض هذه الاتجاهات ، ونشير الى بعضها الآخر •

* * *

الفصل الثاني

البراجماتية

الفلسفة فى الولايات المتحدة قبل البراجماتية :

كانت الولايات المتحدة الأمريكية فى القرن التاسع عشر فى بداية وعيها بامكانياتها الثقافية بعد فترة الحرب الأهلية . فقد كان النشاط الفلسفى الأمريكى لحقبة طويلة من الزمن مجرد انعكاس للتأثيرات الاوروبية . ويستطيع الملاحظ المدقق للساحة الأمريكية فى أوائل القرن التاسع عشر أن يلاحظ — كما لاحظ بحق الكسندر توكويفيل Alexandre De Tocqueville — أن الفلسفة لم تؤخذ فى أى قرن من قرون عالمنا المتحضر بصورة غير جدية بقدر ما أخذت بها فى الولايات المتحدة . وربما يعود هذا الى أن الفلسفة قد بدت على درجة كبيرة من الغموض ، وبصورة بعيدة غاية البعد عن اهتمامات دولة ناشئة قوية [١] .

وعلى سبيل المثال ، كانت آراء مفكرو نيوانجلند ابان القرن السابع عشر استمرارا للنقاش الفلسفى الانجليزى ، وتطبيق هذه الآراء على المشكلات الجارية آنذاك فى مجتمعهم الجديد ، حتى أن مفكر نيوانجلند الكبير « جوناهان ادواردز » Jonathan Edwards — الذى ربما يعد أكثر الميتافيزيقيين أصالة فى التاريخ الامريكى — كان متأثرا تأثرا كبيرا بمعاصريه الاوروبيين من أمثال « جون لوك » و « أفلاطونى كيمبردج » ، وربما أيضا بالفيلسوف « نيكولاس مالبرانش » [٢] .

وقد شهد القرن الثامن عشر دفعة قوية جاءت عى يد فلاسفة التنوير الفرنسيين ، كما شهد أوائل القرن التاسع عشر دفعة أخرى

---

(١) Popkin, R. H. & Stroll, A., Philosophy Made Simple, Doubleday & Company . & Company, U. S. A. 1956, p. 172

(٢) Ibid., p. 172.

جاءت من الرومانسية الالمــانية • وبنهاية القرن الثامن عشر أصبحت الفلسفة « الاكاديمية » نقلا حرفيا وعقيما لأفكار الواقعيين الاسكتلنديين من أنصار مذهب الحس المشترك ، أولئك الذين كانوا يهدفون الى رفض مذهب الشك « الخطير » الذى قال به « ديفيد هيوم » [٣] •

الا أن منتصف القرن التاسع عشر قد شهد انتعاشا فلسفيا جاء رافضا للتقاليد الاوروبية والاكاديمية السائدة • وجاء هذا على يــد المهاجرين الألمــان الذين لجأوا الى الولايات المتحــدة بعد فشل ثورتهم عام ١٨٤٨ ، وكان بعض هؤلاء من تلاميــذ هيجل ، وكانوا متــأثرين بتطبيقات نظريات علمية جديدة ، وخاصة نظرية التطور • وقد اشتهر هؤلاء المفكرين باسم « هيجليو سانت لويس » St. Louis Hegelians وأصدروا أول صحيفة فلسفية فى الولايات المتحدة باسم « صحيفة الفلســـفة التأمليـــة » Journalof Speculative Philosophy قدموا فيها ترجمات للفلاسفة الاوروبيين المعاصرين • وقد قدموا بهذا دفعة قوية وأساسية لهذا الانتعاش الفلسفى ، كما قدموا منفذا ودعوة للفلاسفة الامريكيين الذين كانوا يغامرون على أساس منطلقات جديدة تمامــا [٤] •

وفى غمرة هذا الانتعاش الفلسفى ، برز أول مذهب فلسفى يمكن أن ينتسب الى الأرض الجــديدة ، الا وهو المذهب العملى أو الفلسفة العمليــة أو البراجماتية • تلك الفلسفة لعبت دورا خطيرا فى الفلسفة المعاصرة ، وكان لها أثر واضح فى الفكر المعاصر ، وحظيت باهتمام كبير من جانب الفلاسفة ، اذ وقفوا ازاء مبادئها وما يترتب عليهــا مواقف متباينة ، وكثر الجدل حول أصالتها الفلسفية وقيمتها فى تاريخ الفكر الانسانى ، حتى شبه بعض المؤرخين المقام الذى كانت تشغله فى الفلسفة حتى السنوات الأخيرة بالمقام الذى يشغله الطفل المزعج فى البيت •

---

(٣) Ibid., p. 172.

(٤) Ibid ., p. 172 .

البراجماتية ـــ معناها وأنواعها :

الفلسفة البراجماتية Pragmatism اسم يطلق على عدد من الفلسفات المختلفة التى تشترك فى مبدأ عام وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع ، أيا كان نوع هذا النفع ، أو على ما تؤدى اليه من نتائج عملية ناجحة فى الحياة • وقد ظهرت هذه الفلسفة فى الولايات المتحدة فى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان أول من أطلق عليهــا اسم « البراجماتية » الفيلسوف والعالم الأمريكى « تشالز ساندرز بيرس » Ch. S. P. Pierce (١٨٣٩ ـــ ١٩١٤) • وقد طورها بعد ذلك الفيلسوف وعالم النفس الأمريكى الشهير « وليم جيمس » W. James (١٨٤٢ ـــ ١٩١٠) ، وقد نالت كتاباته اهتماما كبيرا فى الأوساط الفلسفية ، ولعبت دورا ملحوظا فى الفلسفة المعاصرة • ثم جاء الفيلسوف الأمريكى الكبير « جون ديوى » J. Dewey (١٨٥٩ ـــ ١٩٥٢) ، ليطور هذه الفلسفة ويحاول أن يضع منطقا للتفكير البراجماتى ، وأن يفتح لها مجالات عديدة للتطبيق • وثمة فلاسفة أقل شهرة من أمثال «تشونسى رايت» Ch. Wright (١٨٣٠ ـــ ١٨٧٥) ، وعــدد من المحامين من أمثــال « جون جرين » J. Green (١٨٣٥ ـــ ١٨٧٦) و « أولفر وندل هولمز » O. W. Holmes (١٨٤١ ـــ ١٩٣٥) • وقد ســاهم هؤلاء فى هــذه الحركة ، وادخلوا الروح البراجماتية فى الكثير من المجالات الفكرية • وقد انتقلت هــذه الفلسفة الى انجلترا على يد الفيلسوف الانجليزى ف • س • س شيلر F. C. S. Schiller (١٨٦٤ ـــ ١٩٣٧) الذى طورها الى ما أطلق عليه اسم « المذهب الانســانى » Humanism •

والبراجمــاتية فى معنــاها العــام الذى قدمه « ديوى » فى « قاموس القرن » Century Dictionary (١٩٠٩) هى « النظرية التى ترى أن عمليات المعرفة وموادها انما تتحدد فى حدود الاعتبارات العملية أو الغرضية ، فليس هنــاك محل للقول بأن المعرفة تتحدد فى حدود الاعتبارات النظرية التأملية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة »(٥) •

---

(٥) Beck, R. N., Handbook in Social Philosophy, Macmillan Publishing Co. New York, 1979, p. 121.

وتبدو البراجماتية بهذا المعنى نظرية فى المعرفة ، تقف ضد الفلسفات التأملية أو العقلية الخالصة ، وتجعل من الاعتبارات العملية الأساس الأول للمعرفة .

بل قد تبدو البراجماتية وكأنها نظرية فى « المعنى » أيضا[٦] ففى مجموعة المحاضرات التى نشرها جيمس فى كتاب يحمل اسم « البراجماتية » ، يبدأ « جيمس » المحاضرة الثانية بقصة يقول أنها حدثت حينما كان مع نفر من رفاقه فى نزهة فى الجبال ، فقد عاد من جولة منفردة ليجد الجميع منغمسين فى مجادلة ميتافيزيقية حامية الوطيس ، وكان موضوع المجادلة سنجابا حيا من المفروض أن يكون متعلقا بأحد جوانب جذع شجرة ، بينما يقف فى الجانب المقابل للشجرة انسانا تخيلوا أنه يحاول أن يبصر السنجاب بالدوران بسرعة حول الشجرة ، ولكنه مهما أسرع فى حركته فان السنجاب يتحرك بنفس السرعة فى الاتجاه المضاد ، ويحتفظ دائما بالشجرة سدا منيعا بينه وبين الرجل بحيث لم يستطع أبدا أن يلمحه . فكانت المشكلة الميتافيزيقية هى : هل يدور الرجل حول السنجاب أم لا . ان الرجل يدور حول الشجرة ما فى ذلك ريب ، والسنجاب على الشجرة ، ولكن هل يدور الرجل حول السنجاب ؟ لقد انقسموا الى فريقين متساويين ، أصر كل فريق على رأيه بعناد ، والتمس كل فريق من جيمس أن ينضم اليه ليرجح كفته . فقال لهم « أن صواب أى فريق يتوقف على « ما تقصدونه عمليا » بعبارة « الدوران حول » السنجاب . فان كنتم تقصدون العبور من شماله الى شرقه ثم الى جنوبه ثم الى غربه ثم الى شماله ثانيا ، فمن الجلى أن الرجل يدور فعلا حوله ، لأنه يحتل هذه المواقع المتتابعة ، ولكن اذا كنتم تقصدون أن الرجل يكون أولا أمامه ثم يمينه ثم من خلفه ثم عن يساره ، ثم أمامه مرة أخرى ، فمن الجلى أن الرجل يخفق فى الدوران حوله . اذ بالحركات التعويضية التى يتحركها السنجاب ، فانه يظل محافظا على بطنه من ناحية الرجل

(٦) Ibid., p. 122.

طوال الوقت ، وعلى ظهره مدبرا عنه . « فكلا الفريقين مصيبان ومخطئان طبقا لما يدكرونه من الفعل « يدور حول » بطريقة عملية أو بأخرى[٧] .

وهنا تبدو البراجماتية وكأنها نظرية يتعلق بتحديد معانى الألفاظ والعبارات . ولكن بالرغم من كل هـذه المعانى التى توحى بأن البراجماتية مذهب فلسفى يعالج من بين ما يعالجه نظرية المعرفة ونظرية المعنى ، فان المدقق فى هـذه الحركة الفلسفية يلاحظ بحق أنهـا ليست فى جوهرها مذهباً فلسفيا بالمعنى الدقيق ، بل هى أقرب الى أن تكون طريقة فى التفكير تحاول وضع معياراً للتمييز بين ما هو حق وما هو باطل فى الأفكار والمعتقدات « ولحسم المنازعات الميتافيزيقية »[٨] فهى على حد تعبير جيمس « محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حده »[٩] . ويؤكد جيمس مرارا أنها « مجرد منهج »[١٠] ، هـذا المنهج الذى يقوم على ربط صحة نافعة . مع أن البراجماتيين كثيرا ما يرفضون هـذا التفسير لفلسفتهم ويضيقون ذرعا بربط تفـكيرهم بالمعيـار النفعى الذى لا يعدونه ــ بهذا المعنى ــ أسـاس فلسفتهم ومحـور أفكارهم .

ان أهم ما يميز المنهج البراجماتى ويعد جوهر هـذه الفلسفة هو ــ كما أشرنا ــ ارتباط صحة الفكرة بنتائجها المرضية أو بنجاحها عمليا فى حل المشكلات . ولكن على الرغم من اتفاق الفلاسفة البراجماتيين على هـذا المبدأ العام ، فهم على خلاف فيما بينهم حول النتائج العملية

---

(٧) وليم جيمس : البراجماتيـة ، ترجمة محمـد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٦١ ــ ٦٣ .

(٨) نفس المصدر ص ٦٣ .

(٩) نفس المصدر ص ٦٤ .

(١٠) نفس المصدر ص ٧٢ .

التى تعد مرضية وتكون معيارا للصدق أو الحقيقة • وهـذا الاختلاف هو ما يميز لنا الأنماط الرئيسية التالية للبراجماتية[11] •

١ ــ البراجماتية الانســانية Humanistic Pragmatism :

وترى أن كل ما يحقق الأغراض والرغبات الانســانية فهو حق • وقد أخذ هــذا الموقف وليم جيمس فى بعض كتاباته وخاصـــة كتاباته فى الأخلاق والدين • كمـــا أخذ به الفيلسوف البراجماتى الانجليزى « شـــيلر » •

٢ ــ البراجماتية التجـــريبية Experimental Pragmatism

وترى أن الحق هو ما يؤدى الى عمــل ، بمعنى ما يكون متحققا بصورة تجـــريبية •

٣ ــ البراجماتية الاســمية Nominalistic Pragmatism :

وهى صورة فرعية من البراجماتية التجـــريبية • وترى أن نتائج الأفكار هى ما نتوقعه فى صورة وقائع جزئية مدركة فى الخبرات التى تحدث فى المستقبل ، وعلى سبيل المثال ، فان معنى الطبيعة الانسانية والأقوال الصحيحة التى تقال عن هذه الطبيعة لكل هذا ليس عن جوهر معين لـــ « الانســـان » بل بالأحرى عن الأفعال الجزئية لأفراد الناس الجزئية • وقد كان « بيرس » و « جيمس » فى بعض كتاباتهما يأخذون الموقف التجريبى ، وفى بعض الأحيان يأخذون الموقف الاسمى •

٤ ــ البراجماتية البيولوجيـــة Biological Pragmatism :

أو بعبـــارة أدق الرؤية البيولوجيـــة للبراجماتية ، وهى ترتبط بجون ديوى • وترى أن الفكر انما يهدف لمساعدة الكائن العضوى ليتوافق

---

(١١) Beck, op. cit., p. 124.

مع بيئته ، فالتأقلم الناجح المؤدى الى البقاء والنمو هو بمثابة المعيار على صدق الأفكار •

* * *

أصـــول الفلســـفة البراجماتيـــة

أثار بعض نقـــاد البراجماتية الكثير من الشـــكوك حول الأصالة الفلسفية لهذه الفلسفة ، ورأوا فيها ــ كما سنعرف فيما بعد ــ مجرد انعكاس لطبيعـــة المجتمع الأمريكى ونظمـــه السياسية والاجتماعيـــة والاقتصادية ، ولذلك جعلوا المصـــدر الأول لهذا الاتجاه الفلسفى هو طبيعة الحيـــاة الأمريكية ذاتها بصناعتها الضخمة وتجارتها الهائلة •

الا أن بعض الباحثين قد حاولوا التماس أصـــول هذه الفلسفة من تاريخ الفكر الفلسفى القديم والحديث على حـــد سواء ، كما حاولوا التماس جذور هـــذه الفلسفة ضاربة فى نتائج العلم الحديث ونظرياته • وبذلك يمكن أن نقسم هذه الأصـــول الى نوعين : أصـــول فلسفية ، وأصـــول علمية • ولنقف وقفة قصيرة عند كل من هذين النوعين •

(أ) الأصـــول الفلســـفية :

حاول بعض الباحثين[١٢] أن يظهر أصالة التفكير البراجماتى بالرجوع به الى كثير من الفلاســـفة بدءا من فلاســـفة اليونان حتى الفلاســـفة المعاصرين :

١ ــ السوفسطائيون :

وقد أقروا بأن الخبرة الحسية تختلف من فرد الى فرد آخر ، لذلك كان لابد لهم من أن يصلوا الى القول بأن الواقع هو ما يبدو عليه

---

(١٢) Peterfreund, Sh . P. & Denise, Th . C., Contem-Porary Philosophy and Its Origins, Affiliated East-West Press, New Delhi, 1968, pp. 123 FF.

الفرد ، وهذا ما عبر عنه بروتاجوراس Protagoras (٤٨١ — ٤١١ق٠م) فى قاعدته المشهورة « الانسان مقياس الأشياء جميعا » • وبذلك وصلوا الى مذهب ذاتى ونسبى فى الاعتقادات والأخلاق والمعرفة وسنرى أفكارا مشابهة تتردد عند البراجماتيين •

٢ — أفلاطون وأرسطو :

بالرغم من أن التقاليد السقراطية — الأفلاطونية والأرسطية كانت سدا منيعا فى وجه جميع صور الذاتية والنسبية ، وبالتالى فى وجه الملامح الأساسية للبراجماتية ، الا أن كلا من أفلاطون وأرسطو قد ساهم مساهمة كبيرة فى خلفية البراجماتية • وعلى سبيل المثال ، فان أرسطو بتركيزه على التجربة بوصفها مكونا ضروريا من مكونات المعرفة ، وعلى الجزئى المتعين على أنه هو الواقع قد وجه انتباه كثير من المفكرين اللاحقين مرة أخرى الى الحس المشترك وبصورة بعيدة عن النزعة المتعالية المتطرفة التى ارتبطت بأفلاطون • وأيضا فان جعل أفلاطون التكهن بالمستقبل مقدما فى مجال المعرفة ، كان موضع تركيز كبير من جانب البراجماتيين المعاصرين •

٣ — أبيقور :

وقد ساهم أبيقور (٣٤١ — ٢٧٠ ق٠م) وتلاميذه فى خلفية البراجماتية من عدة وجوه ، يكفينا هنا أن نشير الى أحد هذه الوجوه وهو أن الأبيقورية كفلسفة أبتعدت عن القول التقليدى بالصدق المطلق ، أو الحقيقة المطلقة ، ذلك لأن الحقيقة الفلسفية بالنسبة للأبيقورى هى تلك التى تحقق وظيفة عملية لاصلاح حال المعتقد بها وذلك بتخفيف الألم الى أدنى حد ، والوصول به الى أقصى درجات اللذة • وعلى ذلك فالأبيقوريون يتصورون التفلسف بصورة نشاط عملى ، بصورة اختيارات حصيفة للوسائل المؤدية الى الغايات • وهم من هذه الناحية يعدون الأسلاف المباشرين للبراجماتية •

٤ ــ أوغسطين ودانز سكوت :

وقد تأثر بعض البراجماتيين ببعض الآراء الدينية التى قال بها كل من « أوغسطين » (٣٥٤ ــ ٤٣٠) « ودانز سكوت » (١٢٧٠ ــ ١٣٠٨) •

٥ ــ بيكون وكوبرنيق وجاليليو :

وســاهم كل منهم بنصيب وافر فى خلفية التفكير البراجماتى • فنجد عند فرنسيس بيكون (١٥٦١ ــ ١٦٢٦) العديد من النظريات التى قال بها البراجماتيون المحدثون • فقد أدرك بيكون الدور الأساسى الذى تلعبه الملاحظة فى مجال المعرفة • وقد رفض جميع صور المذهب العقلى ، وأكد على أن « المعرفة قوة » ، أى أن المعرفة تتيح لنا أن نخضع الطبيعة لســيطرتنا ، وبذلك تتحقق الغايات الانســانية • الا أنه يختلف عن البراجماتيين جميعهم بقوله أن الملاحظ يكون منفعلا أكثر منه فاعلا فى اكتساب المعرفة ، ويختلف عن بعض البراجماتيين فى أنه لم يجعل للارادة والشعور أى دور فى تقدير المعرفة •

أما كوبرنيق (١٤٧٣ ــ ١٥٤٣) فقد أقام نظرية فى الفلك مخالفة للنظرية البطليموسية التى كانت قائمة على أساس المركزية الجغرافية للأرض • ومع أن الفرض الكوبرنيقى قد يبدو مفتقرا فى تأييده للملاحظات والحساب المحكم ، فقد رأى كوبرنيق أن صحة الفرض تقوم على ملائمته للواقع ، ومن هذه الناحية كانت نظريته صحيحة •

وقد ذهب جاليليو (١٦٢٣ ــ ١٦٦٢) الى أن المنهج العلمى ــ كما يمارسه ــ لا يضمن لنا معرفة أصيلة لطبيعة الواقع ، لأنه يتعلق بنظم رياضية للعالم الملاحظ ، وليست هناك وسيلة للتعامل مع الواقع المتحول •

٥ ــ بســـــكال :

جاءت الأهمية التاريخية لبســكال (١٦٢٣ ــ ١٦٦٢) بالنســبة للبراجماتية بطريقة غير مباشرة أكثر منها بطريقة مباشرة • ففى تمييزه

للمعرفة العلمية بأنها عقلية (أى أنها آتية عن طريق التكنيك الرياضى الاستقرائى) والمعرفة الدينية على أنها فى أساسها معرفة غير عقلية ، رفض أية محاولة يراد بها رد كل المعرفة الى المعرفة العلمية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، رفض دعاوى المعرفة القائلة بأن الدين مجرد تأمل • وبعبارة موجزة ، فان بسكال يرى أن هناك نمطا آخر من المعرفة الأصيلة يقع خارج نطاق العلم • وهكذا فتح بسـكال الباب أمام حركة مضادة للادعاءات المتطرفة لأصحاب المناهج العلمية — وهى الحركة التى تبناها الرومانسيون من أمثال روسـو (١٧١٢ — ١٧٧٨) و « الاراديون » Voluntarists (وهم الذين ركزوا أساسا على الارادة) من أمثـال « شوبنهور » « Schopenhauer » (١٧٨٨ — ١٨٦٠) • وتربط هـذه الحركة بما رآه البراجماتيون المحدثون من أننا نجد هنـاك مناهج أخرى للاعتقاد فى العلم والدين ، وأن ما هو أكثر ثباتا حتى داخل نطاق البحث العلمى أن الاعتقاد فى نظـرية أكثر من الاعتقاد بأخرى انما يمثـل فعـل الارادة •

« كانت » و « كونت » و « مل » :

رغم أن كانت لا يتفق مع البراجماتية فى موقفها الفلسفى الأساسى ، فقد كان رائدا لها من عدة وجوه :

أولا : فى تمييزه بين أنشطة العقل الخالص وأنشطة العقل العملى ، أقر بالنسبة للمجال الأخير أن السلوك الأخلاقى لا يمكن أن يقوم الا من خلال بعض الأفكار التى لابد من التسليم بها مثل حرية الارادة • وقد توسع البراجماتيون فى هـذا المجال وربطوا معانى جميـع الأفكار بالوظائف التى تحققها •

ثانيا : يقر البراجماتى بما ذهب اليه « كانت » من أهمية الذهن بوصفه العامل الفعال فى تفسير التجربة • ولكنه بالطبع لم يقر بالمقولات الذهنية التى تلعب الدور الأساسى فى نظرية المعرفة الكانتية •

ثالثا : يقر البراجماتى بالنقــد الكانتى للميتافيزيقا التأملية ، ويصر تماما بأن الأفكار لا يمكن أن تشير الى موضوعات تقع خارج نطــاق الخبرة الحســية •

أما « أوجست كونت » فقــد كان رائــدا هاما للبراجماتيـــة للأسباب التاليـــة :

١ ــ بينما أقر بالرفض الكانتى للميتافيزيقا التأملية ، فقد رأى فيها مرحلة لا مفر منها فى المعرفة الانسانية •

٢ ــ رأى أن الفكر متحد مع العمل ، وان الناس والانسان كلاهما مكمل للآخر ، وأن التطور ليس مجرد حركة بل هو تقدم •

٣ ــ كان ــ بالنسبة للمنهج العلمى ــ تجريبيا متطرفا ، أعنى ، كان يعتقد أن جميع المعرفة انما ترتد الى فروض عن موضوعات الحس وعلاقاتها التى يمكن أن تقع تحت الملاحظة •

أما بالنسبة للفيلسوف « جون ستيوارت مل » فيعد أيضا من رواد البراجماتية ، فقد كان تجريبيا متطرفا ، أنكر الفلسفة التأملية ، وجميع المبادىء الأولية التى قال بها « كانت » أو غيره • حتى فى مجال الرياضيات فقد أنكر « أولية » الحقائق الرياضية ورآها تعميمات مجردة من الخبرات الواقعية • ولا أدل على مدى تأثير البراجماتية بهذا الفيلسوف من أن « وليم جيمس » قد أهدى كتابه عن « البراجماتية » اليه قائلا « الى ذكرى جون ستيوارت مل الذى كان أول من علمنى سعة الأفق البراجماتية والذى يطيب لخيالى أن يتصوره قائدا لنا لو كان اليوم حيا ••• »[١٣] •

هؤلاء ــ وربما كان غيرهم ــ هم رواد البراجماتية ، الذين مهدوا الطريق لظهورها بصورتها الدقيقة فى أواخر القرن التاسع عشر • وهــذا يعنى أنها لم تكن ــ من هذه الناحية ــ بدعة فلسفية معاصرة ــ كما يقول

(١٣) وليم جيمس ، البراجماتية ، الاهداء ، ص ١٣ •

البعض • حتى أن « وليم جيمس » قد ذهب الى حد القول أنه « لا يوجد أى شىء جديد على الاطلاق فى الطريقة البراجماتية ، لقد كان سقراط بارعا حاذقا فيها ، واستعملها أرسطو تنسقا وانتظاما بطريقة منهجية ، وقد أسهم كل من لوك وبركلى وهيوم بقسط خطير ذى شأن فى خدمة الحقيقة بوساطة البراجماتية[١٤] •

الا أن جيمس يعود فيقول : « بيد أن هؤلاء الرواد السـابقين للبراجماتية استخدموها بعضا لا كلا ، واستعملوها أجزاء وكسرا وشظايا • لقد كانوا ممهدين فقط • اذ لم يقدر للبراجماتية أن تعمم نفسها الا فى زماننا المعاصر »[١٥] •

(ب) الأصـول العلمية :

تعد مناهج البحث العلمى المصدر الرئيسى للبراجماتية — على حد تعبير « هنترميد » ذلك لأن العلم من حيث نظرته الى « الحقيقة » هو براجماتى بطبعه • فبعد أن يصوغ العالم غرضه لتفسير الوقائع المراد بحثها ، يكون الميعاد المألوف الذى يتخذه وسـيلة للتحقق من ذلك الغرض هو تصميم تجربة تؤدى الى نتيجة قاطعة تنتهى بـ « نعم » أو « لا » • وفى استطاعة الباحث أن يتنبأ بالنتائج التى يتوقع من التجربة أن تسفر عنها (اذا كان الغرض صحيحا) على أساس معرفته بهذا الميدان العلمى ومبادئه المقررة • وهكذا فعندما تجرى التجربة ويوجه الأسـئلة الى الطبيعة ويرغمها على الاجابة ، تكون حقيقة الغرض متوقفة تماما على كونه مؤديا الى النتائج المتوقعة أو غير مؤد اليها • واذن فالبناء الكامل للعلم يبنى على القدرة على النجاح العملى • فالغرض الذى ينجح أو يسفر عن نتائج هو الذى يقبل بوصفه حقيقة • والواقع أن البراجماتى — شأنه شأن أى شخص آخر — يتأثر كل التأثر بمنجزات العـلم الحديث •

---

(١٤) نفس المصدر ، ص ٧٠ •

(١٥) نفس المصدر السابق ، ص ٧٠ •

ولما كانت هذه المنجزات قد تحققت بفضل استخدام هذه النظرية عن الحقيقة ، التى تتصف بأنها عملية ، غير مثالية ، وثيقة الصلة بالحياة اليومية • فمن الطبيعى أن تقترح مدرسة فلسفية التوسع فى هذه النظرية بحيث تنتظم التجربة بأسرها • اذ يبدو من المنطقى أن نفترض أن أية نظرية تثبت أنها مثمرة الى هذا الحد فى مجال معين ، ستثبت قيمتها فى المجالات الأخرى بدورها • غير أن الهجمات الرئيسية على هذا التوسع البراجماتى للنظرية قد أتى من جانب أنصار المثالية المطلقة ، وتركز على ادعائها أن النجاح العملى وحده هو معيار الحقيقة • ومن الجائز أن بعض البراجماتيين الأوائل قد ارتكبوا خطأ تبسيط مشكلة الحقيقة الى حد الافراط ، وحاولوا فى حماسة الرواد — أن يقيموا نظريه يكون فيها معيار النجاح العملى الأوحد هذا هو الذى يتحكم بذاته فى تحديد ما هو حقيقى وما هو غير حقيقى • غير أن البراجماتية الناضجة فى أيامنا هذه قد انتفعت من هذه الانتقادات ، وهذبت نظريتها بحيث تحذف منها أية زوائد كهذه(١٦) •

ولعل من أهم النظريات العلمية التى تأثر بها البراجماتيون هى نظرية التطور التى قال بها « داروين » • تلك النظرية التى أثرت على الكثيرين من أمثال « هربرت سبنسر » و « نيتشة » و « برجسون » وغيرهم •

لقد أظهر لنا « داروين » فى كتابه « أصل الأنواع » أن الاختلاف بين الأنواع المختلفة للحيوان والنبات ليس اختلافا ثابتا لا يتغير على وجه أصبحت معه نظرية الأنواع الطبيعية ، التى قدمت تصنيفا سهلا ومحددا مستبعدة من نطاق العالم البيولوجى • اذ اتضح أن الاختلاف بين الانسان والحيوانات الدنيا — ذلك الاختلاف الذى يبدو لخيالاتنا البشرى هائلا — هو مجرد تحقق متدرج ، يشتمل على كائنات وسيطة لا يمكن على وجه اليقين وضعها داخل العائلة البشرية أو خارجها • وهكذا اهتزت المعالم

---

(١٦) هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ •

القديمة الثابتة ، وتشوهت التحديدات القاطعة ، وفقدت الأشياء حدودها ، على وجه لا يستطيع معه أحد أن يقول متى بدأت ومتى انتهت(١٧) •

ولكن اذا كان الكبرياء البشرى قد ترنح للحظة بنسبه العائلى للقردة ، فقد وجد على الفور طريقة ليعد بها اتزانه ، وتأكيد ذاته ، وقد تمثلت هـــذه الطريقة فى « فلسفة التطور » تلك التى رأت أن تلك العملية التى سارت من « الأميبا » الى « الانسان » قد بدت للفلاسفة التطوريين على أنها عملية تقدم تجاه الأفضل فى العالم(١٨) •

وقد تصور « برجسون » الحياة على أنها تيار مستمر ، كل التقسيمات فيه مصطنعة وغير حقيقية ، فالأشياء المنفصلة ، والبدايات ، والنهايات ، كل ذلك مجرد أوهام مريحة • اذ ليس هناك سوى تحول هادىء غير منقطع • وتكون معتقدات اليوم صحيحة اليوم اذا ما حملتنا عبر هـــذا التيار المتدفق ، الا أنها ستبطل غدا ، ولابد أن تحل محلها معتقدات جديدة ، لتواجه مواقف جديدة • فلا مكان فى هـــذه الفلسفة للمنطق والرياضيات ، لأنها علوم « استاتيكية » ثابتة ، ولكن ما هو حقيقى انما هو دفعة وحركة تجاه الهدف الذى هيهات أن نصل اليـــه ، فهو مثل قوس قزح يبتعد كلما اقتربنا منه ، ويجعل كل مكان حين نصل اليه مختلفا عما كان يبـــدو عليه من بعد(١٩) •

ويبـــدو أن البراجماتية قد تأثرت بنظرية التطور فى بعض آراء روادها ، حيث طبقت بعض مبادىء هذه النظرية فى مجال الفكر والمنطق (ديوى) • فقد ذهب فلاسفة البراجمانية الى أن الفكرة لا تكون صادقة الا اذا ساعدتنا على التوصل الى النتيجة التى نرجوها ، ولا تكون القضية صادقة الا اذا أعانتنا على التقدم من البحث حتى نصل الى حل الاشكال

---

(١٧) Russell, B., Our Knowledge of External World. 2nd ed., George Allen & Unwin, London, 1926, p. 22.

(١٨) Ibid., pp. 22-23.

(١٩) Ibid., p. 25 .

الذى تبحث له عن حل • فالقضية المنطقية هنا أداة للاستمرار فى البحث المتصل حتى تصل الى النتيجة النهائية التى تكون بمثابة حل للأشكال الذى دفعنا الى البحث • كما سنعرف ذلك بعد قليل •

البراجماتية والرومانسية :

على الرغم من أن البراجماتية قد تأثرت بالعلم والمنهج العلمى ، الا أننا نستطيع أن نتبين لها رافدا آخر معارضاً لهذا الاتجاه العلمى ، وهو رافد الرومانسية ، تلك الحـركة التى جاءت ضد تفسـير الخبرة الانسانية فى حدود العقل والعلم • وقد كتب مؤرخ معاصر للفلسفة وهو « رينيه بيرللو » تحت عنوان « نزعة رومانسـية نفعية » يقول : ان الفلسفة البراجماتية هى بالفعل نزعة رومانسية ، بمعنى أنها تهدف الى اعتبار الحساسية والعاطفة والشعور الجمالى والدينى فى مقابل الاتجاه الجاف فى العلم والمنطق • ذلك لأن المشاعر تعبر عن الحاجات ، فتكون المذاهب النظرية والوسائل العلمية التى تفى بها « نافعة » بهذا المعنى • فالمذهب الدينى ــ مثلا ــ يكون « نافعا » لأنه يفى بمقتضيات الحاجة الى الايمان ، ويرضى أمنية نصبوا اليها[٢٠] •

وبذلك ترتبط النفعية بالنزعة الرومانسـية فى صـورة المذهب البراجماتى ، ولا يكون هناك مجال للمنطق الصارم والعلم الجاف ، بل ان العاطفة والشـعور الجمالى بما يرتبط بهما من نزعة فردية أمران لهما أهميتهما عند البراجماتيين •

ولننظر الى ما يقوله « وليم جيمس » تصويرا لمزاجه الفلسفى الذى يذكرنا بالمزاج الرومانسى ، فضلا عن موقفه من التزمت الفلسفى المثالى • يقول « جيمس » :

« مادمنا لسنا من أصحاب الشك أساسا ، فليعترف كل منا للآخر

(٢٠) بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمـة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ص ١٤ .

صراحة بالدوافع التى تكمن وراء معتقداته المتعددة • ولا تقدم أنا شخصيا باعترافى فأقول : اننى لا أملك الا أن أقر بأن معتقداتى فى أساسها من نوع جمالى ، لا من نوع منطقى • فالكون المحكم الدقيق يكاد يخنقنى باحتوائه كل شىء فى يقين لا يخطىء ، وضرورته التى لا تترك مجالا للاحتمالات وعلاقاته التى لا تنطوى على ذوات ، تجعلنى أشـــعر كما لو كنت قد وقعت عقدا لم أحتفظ لى فيه بأى حق ، أو بالأحرى ، كما لو كنت مضطرا الى أن أعيش فى فندق ضخم على شاطىء البحر ليس لى فيه حجرة نوم خاصة أستطيع أن ألوذ بها بعيدا عن النزلاء • وأنا فوق ذلك أعلم حق العلم أن للصراع القديم بين المخطىء والمترمت علاقة بالموضوع الذى نحن بصدده •• وثمة قصة تروى عن اثنين من القساوسة حدث أن دعيا خطأ للقيام بمراسيم احــدى الجنازات ، وحضر أحدهما قبل الآخر ، ولم يكد يعدو قراءة « أنا البعث وأنا الحياة » حتى أقبل الآخر وصاح قائلا أنا البعث وأنا الحياة • فالفلسفة البالغة الأحكام والأناقة تذكر كثيرين منا بهذا القسيس ، فهى تبــدو غاية فى النظام والترمت على وجه لا تصلح معه للتعبير عن الكون اللا واعى الفسيح الأرجاء الذى تنفس ببطء بما ينطوى عليه من أغوار رهيبة ، وتيارات مجهــولة »(٢١) •

يتضح من هــذه الفقرة أن النظام المنطقى الدقيق لا يرضى مزاج الفيلسوف البراجماتى ، فهو يشعر بأن فرديته قد أنمحت تحت وطـــأة أحكام هــذا النظام ، وأن حريته الفردية قد سلبت بسبب دقته الصارمة ، اذ لابد للانسان من حق فى العقــد الكونى ، ولابد له من حجرة نوم خاصـــة فى فندق الكون الشاسع •

وبعبارة أخرى ، من الضرورى أن تتدخل الشخصية الانســانية الفردية فى مجرى تفسير الكون الذى ينبض من الداخل بشتى التيارات

(٢١) James, W., Essays in Radical Empiricism, Longmans, G reem & Co . U. S. A., 1921. pp. 276-278.

التى لا يمكن أن تنصب فى قوالب صارمة ، ولا يمكن تفسيرها بطريقة « استاتيكية » جامدة ، بل لابد أن ينطوى هـذا التفسير على ذلك الجانب الانسانى الحيوى بكل ما فيه من فردية تمتاز بالشعور والارادة . ولعل مثل هـذا الأمر من الأسباب التى جعلت بعض المؤرخين يصفون الفلسفة البراجماتية بأنها « نزعة رومانسية نفعية » .

وهكـذا نجد البراجماتية تؤكد أن الاعتبارات الشـخصية تؤثر بالضرورة فى المعرفة كلها ، وبذلك فان المنطق والميتافيزيقا أيضا يعتمدان على علم النفس . وهم يتمسكون بالقول بأن العامل الشخصى لابد أن يحسب حسابه فى المعرفة بعكس ما تقول به النظرية التقليدية التى تصر على طرح العامل الشخصى من مجال المعرفة . ومن هنا حق للبراجماتيين أن يجـاهروا بما بينهم وبـين الفيلسـوف السوفسـطائى القـديم « بروتاجوراس » من أوجه الشبه ، وذلك فى دعوته المشهورة القائلة بأن « الانسان مقياس الأشياء جميعا » ، بل أن « شيلر » عد نفسـه امتدادا لهذا الفيلسوف .

البراجماتية والمثاليـة :

جاءت البراجماتية ـ كغيرها من الفلسفات الواقعية المعاصرة ـ ثورة ضد الفلسفة الألمـانية المثالية التى كانت سائدة فى انجلترا وأمريكا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وخاصـة فلسفة « هيجل » مع أن الفلاسفة البراجماتيين قد تأثروا كثيرا بفلسفة هيجل ، وكانوا فى بداية حياتهم الفكرية من أنصارها .

وتتميز النظرة الهيجلية بالاعتقاد بأن العقل دون سواه هو ما يستطيع أن يخبرنا بالكثير عن عالم الواقع . وقد شاركه فى هذا الاعتقاد بعض الفلاسفة المثاليين الأمريكيين من أمثال « رويس » والانجليز من أمثال « برادلى » . ويرى « برادلى » ـ كما رأى بقية المثاليين ـ متابعا فى ذلك هيجل ، أن العقل وحده مستعينا بمنطق فكره يستطيع أن تتنبأ عن

العالم شيئا كثيرا دون حاجة منا الى الحواس وادراكها • بل أن الفاحص المدقق يرى ظواهر الكون كما تدركها الحواس متناقضة ، واذن فلابد أن تكون وهما • وأما الكون على حقيقته ـــ اذا كان حتما أن يتسق مع نفسه اتساقا منطقيا ـــ فلا مندوحة لنا من وصـــفه بخصائص أخرى غير الخصائص التى تدركها الحواس • فالكون على حقيقته يستحيل أن يكون محصورا فى مكان أو محدودا بزمان ، كما يستحيل أن يكون قوامه هذه الكثرة من الأشياء التى يرتبط بعضها ببعض بعلاقات ، بل يستحيل أن يكون هناك حتى هذه التثنية التى نزعمها بين الذات العارفة والشىء المعروف • فما الكون الا حقيقة واحدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولا فواصل ولا حدود[٢٢] •

وكانت البراجماتية ثورة على هذا التصور للعالم ، جاءت لتؤكد واقعية عالمنا بكل ما يحويه من أشياء متكثرة ومتنوعة ، وبكل العلاقات القائمة بين تلك الأشياء المتعددة • فالواقع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض ، والكون قد يكون مجرد مجموع متراكم من الأشياء ـــ أعنى « عالم المقال » a universe of discourse ، وليس هو كيانا عضويا من نوع ما ، وهذا يؤدى الى جعل بيئتنا أكثر اثارة الى أبعد حد ، من حيث امكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها[٢٣] •

وهكـــذا يؤكد البراجماتيون مذهب التعدد أو الكثرة Pluralism ضد مذهب الوحدة Monism الذى قال به المثاليون ، فهم يرون الكون ـــ كغيرهم من أصحاب مذهب التعدد ـــ بالطريقة التى صورها بها العالم الدنمركى « تيخو براهى » Tycho Brahe ، أعنى أنه كون قد تكون آلياته غير منضبطة تماما ، بحيث تسمح بكثير من الخروج عن النظام الدقيق ، وقد تكون المصادفة فيه عاملا حقيقيا هاما الى أبعد حد •

---

(٢٢) زكى نجيب محمود : برتراند رسل ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (٢) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٣٤ .

(٢٣) هنتر ميد ، ص ٢٢٦ .

وهم يؤكدون الشكل المنفرد each-form للواقع ، وليس « الشكل الكلى » all-form وينظرون الى الواقع من خـــلال « الكثير » لا من خـــلال « الواحـــد »[٢٤] .

وبذلك أنكرت البراجماتية مذهب الوحدة التى قرر — فيما يقول جيمس — واجدية العالم « على نحو مجرد وحسب ، وكما لو كان كل من يشك فيها أو يجادل فى أمرها لابد أن يكون معتوها . لقد كان مزاج أصحاب مذهب الوحدة غاية فى الحدة والبطش والعنف ، بحيث كان فى بعض الأحيان قطعيا باتا ... ان أقل ارتياب من التعددية وأصغر حركة أو هزة من الاســـتقلال لأى جزء من أجزائها عن ضبط وتحكم الكلية سيحطمها تحطيما ... أما المذهب التعددى فلا حاجة به الى هذا المزاج التعسفى الصارم . فبشرط أن تســـلم ببعض الفصل بين الأشياء ، وببعض التعامل والحركة والتفاعل الحر بين الأجزاء ، وبشىء من الجدة الحقيقية أو المصادفة فهى تكن ضئيلة ، فالمذهب التعددى راض قانع جدا ، وسيسمح بأى مقدار مهما يكن عظيما من الاتحاد الحقيقى ، أما كم يبلغ مقدار الاتحاد ، فهذه مسألة ترى التعددية أنها لا يمكن البت فيها الا تجريبيا ... والبراجماتية ، فى انتظار التحقق النهائى التجريبى لـــا يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء فى وحدتها وتفككها ، لابد أن تضع نفســـها ، بلا شك فى الجانب التعددى ... وحيث أن الواحدية المطلقة تحرم حتى النظر فى أمرها جديا ، واصمة ذلك بأنه مناف للعقل من مبدأ الأمر ، فمن الجلى أن البراجماتية يجب أن تدير ظهرها للواحدية المطلقة ، وتولى وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريبية »[٢٥]

ونصل الآن الى جوهر هذه الفلسفة ومحور تفكيرها وهو نظريتها عن الصدق (أو الحقيقة) ، التى تعد بحق أهم وأخطر ما أسهمت به البراجماتية فى الفكر الفلسفى المعاصر .

* * *

---

(٢٤) نفس المرجع ، ص ٢٢٦ .

(٢٥) وليم جيمس : البراجماتية ، الترجمة العربية ، ص ١٩٣ — ١٩٦ .

نظرية الصدق (أو الحقيقة) فى الفلسفة البراجماتية

تعد مشكلة الحقيقة (أو الصدق) من أعقد المشكلات التى يتعين على الفلسفة بحثها ، ذلك لأنه ليست هناك كثرة من الحقائق فحسب ، بل أن الناس نادرا ما يعنون نفس الشىء عندما يصفون عبارة بأنها « حقيقة » • وكثير من المناقشات التى تنتهى بصياح أحد الطرفين أو كليهما : « كذاب ! » انما تصل الى هذه النهاية المؤسفة لا بسبب تزييف متعمد أو حتى خطأ غير مقصود ، بل لأن الخلاف الأساسى يكمن فى أن أحد الطرفين يستخدم معيارا معينا للحقيقة غير المعيار الذى يستخدمه الآخر • فلا غرو اذن الا يشاهد كل من المتنازعين خصمه وجها لوجه ، بل أنهما لا يتكلمان لغة واحدة حتى وان كانا يستخدمان نفس الألفاظ • ذلك لأن المعانى ، لا الأصوات ، هى التى تكون ماهية اللغة • فلو قلت « حقيقى » وكان فى ذهنى معنى معين ، وقلت أنت نفس اللفظ وكان فى ذهنك معنى آخر ، لكان فى مواصلة الحديث مضيعة للوقت ما لم نتمكن من التوقف وتحليل خلافاتنا من أجل كشف أساس معقول للتفاهم يتيح مواصلة الحديث[٢٦] •

وقد كان اهتمام الفلاسفة منصبا على مسألتين متعلقتين بالصدق : تتعلق الأولى بمعنى لفظ الصدق (أو الحقيقة) ، وتختص الثانية بالمعيار أو المعايير التى يمكننا بواسطتها أن نحكم على القول أو المعتقد بأنه صادق أو كاذب • ويبدو أن هاتين المسألتين متداخلتان الى حد كبير على وجه يتعذر معه فى الغالب ادراك الفرق بينهما • وليس أدل على ذلك من أن معظم الفلاسفة يركزون اهتمامهم ــ أثناء بحثهم لموضوع الصدق ــ على تقديم المعايير التى تميز بين ما هو صادق وما هو كاذب ، ولا نكاد نجد شيئا يذكر عن معنى الصدق أو معنى اللفظ المقابل له ، أعنى ، الكذب[٢٧] •

---

(٢٦) هنتر ميد ، ص ١٥٢ .

(٢٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مترجمة تحت اشراف زكى نجيب محمود ، مادة (الحق) .

وقد قدم لنا الفلاسفة العديد من النظريات فى موضوع الصدق ، لعل من أشهرها «نظرية التطابق» Corresponrence و «نظرية الاتساق» .

١ ــ نظــرية التطابق :

ومفادها أن القضية الصادقة لابد أن تأتى متطابقة مع الوقائع الخارجية التى تتحدث عنها هذه القضية . ومعنى ذلك أن معيار الصدق هو تطابق الفكرة أو الاعتقاد مع وقائع العالم الفعلى . فلو قال قائل : « الباب مفتوح » لكان صدقه يتوقف على الوجود الفعلى لهذا الباب الذى يتحدث عنه ويكون على حالة معينة ، تلك التى نصفها بأنها تدل على أن الباب مفتوح . واذا لم تكن هناك هذه الواقعة كان القول كاذبا .

كل ذلك يبدو غاية فى البساطة والوضوح ، على الرغم من بعض المصطلحات الفنية المبعثرة هنا وهناك ، اذ يبدو أنه لا يمكن أن يكون هناك أى مأخذ على القول بأن كلماتى تكون « صادقة » اذا كانت تصف الأشياء بدقة كما هى بالفعل ، فكيف يمكن أن يكون هناك جدال حول موضوع كهذا ؟ بل ما الذى يمكننا أن نعنيه « بالصدق » غــير هــذا ؟ . الا أن الصعوبات قد تنشأ حين يتحدث المرء عن ميدان ليس فيه «وقائع» مثل معجزات الأنبياء التى هى عند المؤمن « حقائق » لا ريب فيها ، الا أن « الشاك » قد يثير حولها شكوكه ، فماذا عسى أن تكون « الوقائع » الحاضرة التى تحسم لنا هذا الأمر ، وفضلا عن ذلك فان البناء الرياضى يكون بناء صحيحا ويمثل « حقيقة » بالرغم من أن الوقائع الفعلية ليس لها دور فعلى فى حكمنا على صدقه أو صحته[٢٨] .

ولا شك فى أن العبارات السالبة تشــكل صعوبة أخرى فى هذه النظرية . فلو قال قائل : « ليس هناك غول » ، لكان من العسير أن نتصور طبيعة الواقعة الفعلية التى تجعل هذه الجملة صادقة ، لعدم وجود هذه الواقعة ، لأن الوقائع الفعلية لا تنطوى على « وقائع سالبة » ، اذ أن

---

(٢٨) هنتر ميد ، ص ١٥٣ ــ ١٥٤ .

جميع وقائع العالم الفعلى موجبة • فليس هناك واقعة من قبيل « هذا الشخص ليس عربيا » ، اذ أن الواقعة الفعلية هى أن هذا الشخص ينتمى الى بلد من البلدان ، قد يكون « انجليزيا » أو « هنديا » أو « أمريكيا » أو غير ذلك • وربما كان جهلى بحقيقة بلده هو الذى جعلنى أقول عنه أنه « ليس عربيا » ، أو قد يكون قولى مجرد تأكيد على أنه لا ينتمى الى أى بلد عربى •

وربما يقول البعض أن هذا المعيار قد يكون معيارا صحيحا فى الأمور التى يتيسر فيها التحقيق الحسى • وهنا قد تثار مشكلات كثيرة حول الحواس وخداعها ، فماذا نفعل عندما لا تتفق حاستان أو أكثر من حواسنا فيما يبلغاننا به كما يحدث عندما تبدو العصا للعين ملتوية فى المـاء ، ونجدها عند اللمس مستقيمة ، أو عندما تبدو المـادة صلبة فى حين أنها لا تكون كذلك • اننا قد جربنا جميعا تلك الخدع التى يمكن أن توقعنا فيها حواسنا • بل أن هناك خلطا يحدث كثيرا بين التحقيق الحسى بمعناه الصحيح وبين ما نسميه « بالموقف الطبيعى » أو الحس المشترك • فالموقف الطبيعى يقول لنا أن سطح هذه المنضدة المصنوعة من خشب البلوط صلب ، لأنه يقاوم حاسة اللمس مقاومة كبيرة ، فى حين أن الفيزياء الحديثة تصف لنا هذا السطح بصورة أبعد ما تكون عن الصلابة ، فهو كتلة هائلة من الذرات ، تتألف بدورها من نواة مركزية من الطاقة الكهربية تحيط به شحنة سالبة واحدة أو أكثر تسمى بالالكترونات تتحرك فى مدارتها بسرعة هائلة • فلا البروتون المركزى ولا الالكتـرونات المحيطة به تعد « صلبة » بأى معنى يقول به الموقف الطبيعى(٢٩) • وهكذا تتحول نظرية التطابق لتصبح مجرد مجاز •

٢ ــ نظـرية الاتساق :

ومؤدى هذه النظرية أن القضية تكون صحيحة اذا ما جاءت متسقة مع الحقائق التى سبق أن سلمنا بها ، و القضايا التى قبلناها من قبل وسلمنا

---

(٢٩) نفس المصدر ص ١٥٤ ــ ١٥٦ .

بصحتها . فلو قلت عبارة غير متسقة مع ما سلمت به كانت كاذبة ، واذا جاءت متسقة مع هذا الذى قبلته وسلمت به كانت صادقة . وخير مثال لهذا النوع من الصدق أو الحق هو ما نجده فى الرياضيات والمنطق .

الا أن الصدق هنا لا يعبر عن صدق واقعى بالضرورة ، لأن كل ما يمكن أن يكون لدينا مجرد اتساق منطقى لا تربطه علاقة ضرورية بالواقع وبالعالم الموضوعى . ولذلك فان هذا المعيار لا يقدم لنا شيئا عن طبيعة الحقيقة أو القضية الصادقة .

وهنا جاءت البراجماتية لتقدم لنا معيارا آخر للحقيقة أو لصحة الفكرة أو المعتقد يقوم على ربط الفكرة بنتائجها التى تترتب عليها ، ومدى ما يكون لها من طابع عملى .

وكان « بيرس » أول من صاغ هـذا المعيار ، كما كان أول من استخدم لفظ «البراجماتية» . فقد نشر « بيرس » عام ١٩٧٨ مقالا بعنوان « كيف نجعل أفكارنا واضحة » حدد فيه معالم هذا المعيار على صورة مبدأ عام ، وهو المبدأ الذى اطلق عليه « جيمس » اسم « مبدأ بيرس » و « مبدأ البراجماتية »[٣٠] ويقول هـذا المبدأ « اننا لكى نقرر معنى تصور عقلى ينبغى أن ننظر الى النتائج العملية التى نتصور أنها ترتـب بالضرورة على صدق ذلك التصور ، وستشكل مجموع هذه النتائج المعنى الكلى المتصور » والتطبيقات المباشرة لهذا المبدأ هى[٣١] :

١ ـــ ان الحديث عن معنى مفهوم ما هو حديث عن مجمـــوع « التوقعـــات العملية » التى يقود اليها هذا المفهوم ،و .

٢ ـــ ان الحديث عن « التوقع العملى » هو حديث عن حادثـــة مستقبلية ، تلك التى قد تكون متحققة تجريبيا ، و .

(٣٠) وليم جيمس : البراجماتية ، ص ٦٦ .

Peterfreund & Denise, op. cit., p. 138. (٣١)

٣ ــ ان أية فكرة لا تكون قابلة للتحقق تجريبيا (أعنى) بـــدون « توقعات عملية » تكون بلا معنى ، و •

٤ ــ اننا حينما نستخدم فكرتين منفصلتين بصورة واضحـــة . وتكون لهما نفس التوقعات العملية ، فاننا نستخدم فى الواقع فكـــرة واحـــدة فقط •

ويقدم هذا المبدأ البراجماتى اتجاهات جديدة تماما للبحـــث الفلسفى ، فهو يبعد بنا عن التأمل الميتافيزيقى ، اذ يحدد صدق الاعتقاد بنتائجه العملية التجريبية • وهذا ما يؤكده « بيرس » فى قوله « لنفحص موضوع احدى أفكارنا ، ولنتصور جميع النتائج التى يمكن تصورها التى ننسبها الى هذا الشىء ويمكن أن تكون لها أهمية عملية ، فان فكرتنا عن الشىء فى رأيى لا تعدو كونها مجموع الأفكار الخاصة بجميع هذه النتائج » وهذا يعنى أن التصور العقلى ليس هو الا مجموع الأفكار الخاصة بجميع هذه النتائج ، وبعبارة أخرى ، ليس التصور العقلى سوى مجموع الاستعمالات التى نتنبأ بها ونتوقعها منه ، وعلى سبيل المثال ، فان الادراك الحسى لشىء من الأشياء هو تهيئة الحركات التى يقوم بها المرء ، فيمسك به ، مثلا ، أو ينقله ، أو يكتفى باستطلاعه عن طريق اللمس أو الابصار • والتذكر هو التهيؤ لاعادة تكوين الحركات التى تتلائم والشىء المتذكر • والتخيل هو أن يسلك المرء كما لو كان الشىء ماثلا أمامه[٣٢] •

وفى مستوى أرفع من هذا ، نجد أن المعرفة العلمية هى الاستعداد للانتفاع بالشىء عمليا • فالقوانين العملية هى ارشادات عملية على قدر كبير من التركيز ، أو هى ارشادات يمكن استغلالها من الناحية العملية • وعلى سبيل المثال فان قانون « ماريوت » يحدد مقدار الضغط الذى

---

(٣٢) بول موى : المنطق ومناهج البحث ، الترجمة العربية ، ص ١٢ .

يجب أن نباشره لكي نجعل لكتلة من الغاز حجما معينا ، وتحت ضغط معين حجما آخر[٣٣] •

ومثل هـــذا تماما قد يقال عن المذاهب الميتافيزيقية والدينية ــ لو شئنا أن نتوسع في تطبيق هذا المبدأ ــ فالعقيدة الدينية ــ مثلا ــ هي فكرة خاصة عن الله وعن الأمور الخارقة للطبيعة ، هذه الفكرة توضح ، على نحو ما ، ما يمكننا أن نفعله تجاه هذه الأمور ، أعني المسلك الذي ينبغي ــ لو أمكن ــ أن نتخذه بأزائها • وقد قال جيمس ــ بشيء من السذاجة ــ ان الله (سبحانه وتعالى) شيء يستخدمه المرء ، اذ أن الابتهال اليه ، أو الاكتفاء بحبه ، أو بتبجيله ، أو خشيته ، كل هذه طرق للسلوك تجاهه ، ومن ثم كانت تعني ــ بمعنى ما ــ طرقا يلجأ اليهـــا الناس لاستخدامه من أجل تحسين أحوالهم[٣٤] •

وهكذا يكون « الحقيقي » (أو الصادق) هو ذلك الذي ينطوي على أكبر قدر من امكانيات الاستخدام • فالادراك الحسي مثلا يكون صحيحا اذا مكننا من اســـتخدام الشيء ، ويكون باطلا اذا أخفق في ذلك ، أو أمكن أن يفشل في تحقيق ذلك • وعلى سبيل المثال ، فان ادراك المجداف معوجا في المـــاء ادراك حسي باطل ، لأنه يؤدي الى اخفاق في اللمس اذا تتبعنا المجداف بيدنا تحت المـــاء متوقعين أن نراه معوجا • والهلوسة البصرية باطلة لأنها تدعو المرء الى أن يتوقع لمس شيء لا وجـــود له في الواقع[٣٥] •

ويؤكد « وليم جيمس » أن التفكير من أوله الى آخره ، وفي كل حالة من حالاته هو من أجل « الفعل » ، وليس تصورنا لأي شيء ندركه عن طريق الحس سوى ذريعة يراد بها تحقيق غاية من الغايات ، وهذا

---

(٣٣) نفس المرجع ، ص ١٢ •

(٣٤) نفس المرجع ، ص ١٢ ــ ١٣ •

(٣٥) نفس المرجع ، ص ١٣ •

يعنى أن الأفكار يجب اختيارها اما بحصول ما يتوقع حصوله من التجارب الحسية ، أو أن تأتى الانفعالات المعبرة عنها ملائمة للغرض المقصود منها • فليست الحقيقة سوى التفكير المطلوب النافع الملائم الذى يأتى محققا لغايته ، كما أن « الصواب » ليس ســوى الفعل المطلوب النافع الملائم لسلوكنا فى نهاية الأمر(٣٦) • فاذا لم يكن اختيار الأفكار عن طريق حصول ما يتوقع حصوله عنها من التجارب الحسية ، كان لنا أن نأخذ بها اذا شجعنا الآخذ بها عوامل وجدانية أو عملية(٣٧) •

ان هذه الطريقة فى تمييز صحة أية فكرة أو معتقد هى — فى نظر وليم جيمس — أساس المنهج العلمى الذى نادى به • اذ أن هذا المنهج ما هو الا محاولة يراد بها تفسير أى معنى عن طريق تتبع النتائج التى تقابل هذا المعنى فى دنيا الواقع • فما هو جدير بالاهتمام — فى نظره — هو معرفة الفارق العلمى الذى يترتب على صدق هذا المعنى أو ذاك ، فاذا لم نجد أى فارق عملى بين فكرتين كان معنى هذا أن الفكرتين متساويتان عمليا ، وبالتالى يكون كل خلاف فى هذا الأمر عبثا لا طائل من ورائه • يقول جيمس : « اذا سلمنا بأن فكرة أو معتقدا صحيحا ، فما هو الفرق الملموس الذى يحدثه كونه صحيحا فى الحياة اليومية لأى شخص ؟ •• ، وما هى الخبرات التى ستكون مختلفة عن تلك التى تحدث اذا كان المعتقد زائفا وباطلا ؟ »(٣٨) ان هذا المحك البسيط كفيل فى نظر جيمس من فض كثير من المنازعات الفلسفية فيقول : « أنه لأمر يحير يدعو الى العجب والدهشة أن نرى كم من المنازعات الفلسفية تتساقط وتهوى الى خواء معدوم المعنى بمجرد أن نخضعها لهذا الاختبار البسيط من تتبع نتيجة ملموسة أو أثر محسوس •• ان مهمة الفلسفة برمتها ينبغى أن تتركز فى أن تجد ما هو الفرق المحدد الذى سيحدث لك أو لى ، فى

(٣٦) وليم جيمس : البرجماتية ص ٢٦٢ .

(٣٧) وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، الترجمة العربية ، ص

(٣٨) وليم جيمس : البراجماتية ، ص ٢٣٦ .

لحظات محددة من حياتنا ، اذا كان هذا التفسير للعالم أو ذاك هو التفسير الصحيح[٣٩] ؟ . واذا لم يكن هناك فرق فى النتائج بين كون الفكرة صحيحة وبين كونها باطلة فتكون الفكرة زائفة .

ان الطريقة البراجماتية .. هى محاولة تفسير — كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حدة .

ما الفرق الذى يحدث لأى امرىء — من الوجهة العملية — اذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلا من تلك ؟ اذا لم يكن ثمة فرق عملى يمكن تتبعه ، فالبدائل اذن تعنى من الوجهة العملية نفس الشىء ، ومن ثم فان أى نزاع أو خصام بشأنها ، نزاع عقيم تافه معدوم الجدوى[٤٠] .

ان المحك النهائى لاختبار صحة أية فكرة هو — فى نظر البراجماتيين — المحك العملى ، فاذا ما ترتبت على الفكرة — علمية كانت أو غير علمية — نتائج نافعة كان هذا دليلا على صدقها . فلا فرق بين وصفك لفكرة أنها « صحيحة » وبين وصفك لها بأنها « مفيدة »[٤١] .

فالفكرة فى نظر البراجماتيين أشبه ما تكون بالسلعة المطروحة فى السوق ، اذا عادت بالربح على صاحبها كانت سلعة حقيقية ، واذا لم تعد بهذا الربح أو عادت اليه بالخسارة ، كانت سلعة بائرة لا تستحق عناء حملها . فاذا كانت للفكرة نتائج عملية نافعة كانت فكرة صحيحة ، واذا لم تحقق هذه النتائج النافعة كانت فكرة باطلة[٤٢] .

ومن هنا نادى «وليم جيمس» بما أطلق عليه اسم «القيمة الفورية» Cash-value . فطبقا للنظرية البراجماتية ، فان نشاطنا العقلى ، وتفلسفنا

---

(٣٩) نفس المرجع : ص ٦٩ — ٧٠ .

(٤٠) نفس المرجع ، ٦٤ .

(٤١) نفس المرجع ، ص ٢٤١ .

(٤٢) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٦٢ وما بعدها .

يهدف الى محاولة حل الصعوبات التى تنشأ فى مجرى محاولاتنا التعامل مع الخبرة ، فان « القيمة الفورية » لأفكارنا انما تتمثل فى الاستخدام الذى يمكن أن نحدده لها • ولابد هنا من حدوث الفارق العملى بين الاعتقاد بصحة الفكرة وبين الاعتقاد ببطلانها(٤٣) • فالفكرة الصحيحة لها هذه « القيمة الفورية » فهى تحقق لنا فائدة فى الحيـــاة العملية ، على عكس الفكرة الخاطئة •

اننا حينما نكون بأزاء أية فكرة أو أى معتقد لابد لنا أن نسأل « ما هى القيمة الفورية للحقيقة اختباريا وتجريبيا وممارسة ؟ » (٤٤) وبعبارة أخرى لابد لك أن تستخرج من كل فكرة « قيمتها النقدية الفورية العمليـــة ، وأن تمرسها على العمل باظهار كيفيتها فى نطاق مجـــرى خبرتك •• »(٤٥) •

فالفكرة هنا أشبه ما تكون بالوظيفة التى يؤديها العامل لكى يربح صاحب العمل ، أو كأنها « صراف » يدفع نقدا • فجيمس هنا يصف هذه الوظيفة بأنها « تعمل » أو « تنجح » ، وأحيانا يقول عنها انها « تدفع » أو « تفيد » • ومن هنا تهكم عليه بعض الباحثين وقالوا أنه رد الفلسفة النظرية الى مسائل اقتصادية(٤٦) •

والآن ، اذا كان كل من « بيرس » و « جيمس » يركز على النتائج العملية التى تترتب على الفكرة أو المعتقد ، فان هناك اختلافا هاما بينهما • وهذا الاختلاف يميز فى اعتقادنا بين عقليتين : عقلية العالم الكيميائى (بيرس) الذى لا يعتقد الا فيما تظهره التجربة من نتائج « مباشرة »

---

(٤٣) popkins & Stroll, op . cit., p. 172.

(٤٤) وليم جيمس : البراجماتية : ص ٢٣٦ •

(٤٥) نفس المرجع ، ص ٧٢ •

(٤٦) محمود فهمى زيدان : وليم جيمس ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعرف ـــ القاهر ص ٦٤ •

كما يحدث فى التجارب الكيميائية فى المعمل ، وعقلية عالم النفس (جيمس) الذى لا يحصر نفسه فى نطاق النتائج المباشرة ، بل يفتح ذراعيه مرحبا بالنتائج « غير المباشرة » كأساس لقبولنا صحة الفكرة . لذلك اقتصر « بيرس » على تلك النتائج المباشرة التى تترتب على صحة الفكرة كمعيار لصحتها ، بينما استخدم «جيمس» لفظ «النتائج بمعنيين» :

فى المعنى الأول يكون معنى القضية بمثابة نتائجها المباشرة التى يمكن أن تتحقق فيها عن طريق التجربة . ولكننا لو تمسكنا بهذا المعنى وحده — كما فعل بيرس — لأصبحت معظم المسائل الميتافيزيقية — كمسألة وجود الله — مسائل لا يجب أن تثار ، اذ أننا لا نستطيع التحقيق بطريقة مباشرة عن طريق التجربة الفعلية ما اذا كان الله — سبحانه وتعالى — موجودا أو غير موجود[٤٧] .

وفى المعنى الثانى لكلمة « نتائج » . يكون معنى القضية النتائج غير المباشرة التى تترتب عليها . وفى هذه الحالة لا تكون للقضية ذاتها نتائج موضوعية مباشرة نتحقق منها عن طريق التجربة ، بل يكون للاعتقاد بفكرة أو قضية نتائج مرضية[٤٨] .

وبذلك يتوسع جيمس فى معنى النتائج ليفسح المجال بكثير من القضايا الميتافيزيقية — تلك التى لم يكن لها مكان عند بيرس — وعلى رأسها القضايا الدينية . التى يرى جيمس أنها تكون صحيحة بالنسبة للبراجماتيين اذا ما أثبتت ان لها قيمة فى الحياة الملموسة المحسوسة ، بمعنى أنها نافعة الى هذا الحد أو ذاك[٤٩] .

---

(٤٧) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٣٨ .

(٤٨) نفس المرجع : ص ٣٩ .

(٤٩) وليم جيمس : البراجماتية ، ص ٩٦ .

وعلى هذا الأساس نفسه يقر جيمس بصحة المذاهب الروحية ، وببطلان المذاهب المادية ، ذلك لأن « ... العقيدة الروحية تقودنا الى عالم ملىء بالوعود والأمانى ، فى حين تغرب شمس المادية فى محيط من الحسرة وخيبة الأمل »(٥٠) .

ومن أوضح الأمثلة على مفهوم النتائج غير المباشرة كمحك لصحة الفكرة أو المعتقد هو مسألة وجود الله . اذ يرى جيمس أن الاعتقاد بوجود الله اعتقاد صحيح ، لأن هذا الاعتقاد يؤدى الى نتائج عملية مرضية . ولا أهمية هنا للبحث فيما اذا كان الله ــ سبحانه وتعالى ــ موجودا أو غير موجود ، لأن هذا الأمر لا يحدث فارقا فيما يقع فى خبرة الفرد . بل كل ما هنالك أن اعتقاد الفرد بوجود الله من شأنه أن يحدث نتائج مرضية بطريقة غير مباشرة فحينما يشعر الفرد بالراحة والسلوى بأن الله موجود ، فان هذه الراحة أو السلوى ليست هى معنى ايمانه بوجود الله وانما هى مجرد نتيجة لتمسكه بهذا الايمان أو بذلك الاعتقاد(٥١) .

وينكر جيمس الموقف الالحادى ، ويرى أن البراجماتية لا يمكنها أن تجحد وجود الله « فكيف يمكن للبراجماتية بأى حال أن تجحد وجود الله ؟ » انها لن تجد أى معنى أو مغزى فى أن تدفع بوصمة « غير حقيقى » فكرة نجحت كل هذا النجاح براجماتيا . أى نوع آخر من الحقيقة يمكن أن يوجد بالنسبة اليها أكثر من كل هذا الاتفاق مع الواقع الملموس المحسوس(٥٢) .

ويدفع جيمس عن مذهبه تهمة الالحاد التى وصمه بها نقاده ، مؤكدا أنه يقر بالاعتقاد بوجود الله ، على أسس براجماتية ، لأنه اعتقاد

---

(٥٠) نفس المرجع : ص ١٣٦ .

(٥١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٤٠ .

(٥٢) وليم جيمس : البراجماتية ، ص ١٠٦ .

« يعمل » ويحقق الرضى ما فى ذلك شك • ثم يقول « اننى كتبت كتابا عن خبرة الناس الدينية ، يعتبر بمثابة توكيد لحقيقة وجود الله ، وربما كان فى هذا تبرئة لبراجماتيتى من تهمة كونها نظاما الحاديا »[٥٣] •

وقد شارك « جون ديوى » زميليه « بيرس » و « جيمس » فى المبدأ العام للبراجماتية ، وهو أن صحة الفكرة تقاس بمقدار ما يترتب عليها من فائدة ، وما الأفكار الا مجرد « خطط للعمل » • ولكن ما قد يميزه عنهما هو أنه ربط « الحقيقة » بـ « البحث » ، أن يقرر أن العلاقة بينهما هى علاقة « الحل » لـ « المشكلة » فما يؤدى الى حل للمشكلة التى تطلبت البحث فهو « حقيقى » • ويضرب لنا مثلا بسيطا يصور هـذا الأمر فيقول :

« لنفرض رجلا مسافرا فى جهة غير مألوفة له ، يصل الى مفترق طرق • ولما كان يفتقر الى المعرفة الأكيدة لطريق العودة ، فهو يصل الى حالة من التردد والشك • أى طريق هو الطريق الصحيح ؟ وعلى أى نحو ستجد حيرته حلا لها ؟ ليس أمامه سوى احتمالين : يجب أما أن يسلك طريقا بشكل أعمى أو بطريقة عشوائية ، تاركا ما سيحدث لضربة حظ ، أو أنه ينبغى عليه أن يميز أسسا للنتيجة وهى أن طريقا معينا هو الطريق الصحيح • ومحاولة تقرير هذا الأمر عن طريق الفكر سينطوى على بحث لوقائع أخرى ، سواء طرأت على الذهن عن طريق الذاكرة أو عن طريق ملاحظات أخرى ، أو عن طريق كليهما • فينبغى على عابر السبيل المتحير أن يتحرى بدقة ما هو متاح لديه ، ويجب أن يقدح ذاكرته • فهو يبحث عن دليل • قد يتسلق شجرة ، قد يذهب فى هذا الاتجاه أولا ثم فى ذاك • أنه يريد شيئا فى الطبيعة لافتة أو خريطة • وفكره المتأمل يهدف الى اكتشاف الوقائع التى ستخدم غرضه »[٥٤] •

---

(٥٣) نفس المرجع ، ص ٢٤٨ •

(٥٤) Dewey, J., How we think, Boston : Health, 1933, pp. 13-14.

هذا المثال البسيط الذى ينصب على أنشطة لحل مشكلة عملية قد تواجه أى فرد منا ، انما يصور طبيعة « الحقيقة » عند ديوى ، فما يساعد على حل الأشكال — فكريا كان أو عمليا — فهو « حق » •

وقد طبق ديوى المبدأ البراجماتى فى مجال المنطق[٥٥] • وأهم ما يميز منطق ديوى هو اتصال الخبرة الانسانية • فتيار الخبرة متصل ، يؤدى كل جزء منها الى الجزء الذى يليه • وكل حل لمشكلة يعين على معالجة مشكلة تليها • وهكذا يستحيل الفصل فى حياة الانســـان بين المرحلة الأولى التى كان ادراكه فيها للمشكلات المختلفة ادراكا فطريا يستهدف به جانب المنفعة والمتعة ، وبين المرحلة اللاحقة وهى مرحلة البحث العلمى كما نعرفه اليوم ، فهذه امتداد لتلك • والمنطق الذى يفسر هذه هو نفسه المنطق الذى يفسر تلك •

وعلى أساس فكرة الاتصال هذه ، لا يقر ديوى مذاهب المنطق الأخرى على تفتيت عملية الفكر الى وحدات ، هى القضايا ، بحيث تستطيع أن تقول عن القضية الواحدة ، وهى بمعزل عن سواها ، انها صادقة أو كاذبة • اذ ان القضية فى رأيه لا تكون الا خيطا من نسيج ، وحلقة من سلسلة ، ومرحلة من مراحل السير نحو حل لمشكلة بعينها أولا ، ثم الاستفادة بنتيجة البحث فى تلك المشـــكلة المعينة فى حل مشـــكلة أخرى ، وهكـــذا •

ومن الواضح هنا تأثر « ديوى » بنظرية التطور ، تلك التى رفضت تفتيت الكائنات الى أنواع مستقلة ، يقوم كل نوع بمفرده متميزا عن غيره بخصائص محددة ، ونظرت الى الكائنات الحية على أنها متدرجة يصعب وضع الحدود الدقيقة بين أنواعها ، وبذلك تظل الحياة فى تدرج ،

---

(٥٥) انظر فى هذا الموضوع : جون ديوى : المنطق نظرية البحث . ترجمة زكى نجيب محمود ، مقدمة الترجمة .

لا فواصل فيها ولا تقسيمات • ونحن هنا نجد صورة من فلسفة التطور مطبقة عند ديوى فى مجال المنطق •

وعلى أساس ذلك لم يقر ديوى ما يذهب اليه المناطقة عادة من أن القضية هى الجملة التى يمكن أن توصف بالصدق و بالكذب • ويرى أن الجمل التى يجب أن نأخذ بها هى تلك التى تكون ذات مهمة أدائية تؤديها فى عملية البحث ، أى تؤديها بالتعاون مع غيرها فى حل الأشكال الذى يكتنف الموقف المشـكل الذى كان بادىء ذى بدء باعثا للانسان على التفكير • فالقضايا عنده « وسائل » نتوسل بها الى بلوغ هدف مقصود • وعلى ذلك فهى لا توصف بأنها صادقة أو كاذبة ، بل توصف بأنها مؤدية الى الغرض المقصود ، أو غير مؤدية اليه •

ومن هنا رفض ديوى كل كلام عن الصدق الصورى وحده ، اذ أن الأمر فى أى كلام كالأمر فى الخرائط الجغرافية ، فالخريطة الجغرافية لا تكون جديرة باسمها الا اذا صلحت فى أن توجه السائر فى طريق من شأنه أن يؤدى الى غاية يريدها • أما اذا صور المصور خطوطا هنا وخطوطا هناك تتخذ شكل الخريطة دون أن يكون لها جانب أدائى فى توجيه الانسان ازاء الرقعة المصورة فانها لا تكون من الخرائط الصحيحة فى شىء • وهكذا قل فى القضايا المنطقية ، فلا يكفى فيها الاتساق الصورى لتقول عنها أنها صادقة منطقيا ، بل لابد أن تنظر اليها على أنها أدوات تقدم أو تعوق السير بعملية البحث على نحو ينتهى بنا الى حل نراه ناجحا فى فض الموقف المشكل •

ان الفكرة عند ديوى لا تكون فكرة على الاطلاق الا اذا كان من شأنها أن تهدى صاحبها الى احداث تغيير أو تحويل فى مادة الوجود الخارجى ، تغييرا وتحويلا يحققان هدفا مقصودا • فالقضايا عنده ، سواء كانت تتحدث عن وقائع الخارج أم عن تصورات الذهن ، هى ، اذن ، مراحل وسطى فى سبيل السير من مشكلة قائمة الى حلها ، أى أنها

أدوات وسلية من شأنها أن تحقق لنا ما نستهدفه من تحول مقصود نريد له أن يطرأ على مادة الموضوع الذى نبحثه ، بحيث يصيب هذه المــادة من التحول ما يجعلها فى صورة جديدة غير الصورة التى كانت لها أول الأمر • وهذه الصورة الجديدة للمادة تكون بمثابة الاجابة على السؤال الذى طرح فى بداية البحث ، أى بمثابة الحل للمشــكلة التى أثيرت فى البــداية •

فالقضايا لا يمكن انتزاعها عن بقية القضايا الأخرى • كما يفعل المناطقة عادة ، لندعى أنها وحدة قائمة بذاتها • لأن القضية عند ديوى لا تكون « قضية » الا بمقدار ما تؤدى الى غيرها ، ثم الى غيرها ، وهكذا حتى تنتهى آخر الأمر الى « حكم » أخير يكون بمثابة حل للمشكلة التى نكون بصــدد معالجتها وحلها • فالقضية بهــذا المعنى هى دائمــا وســيلة الى غيرها •

وعلى أساس منطق ديوى سميت فلسفته باسم « فلسفة الذرائع » أو « فلسفة الوسائل » أو « الاداتية » Instrumentialism • ذلك لأن كل فكرة هى بمثابة ذريعة أو وسيلة أو أداة لبلوغ هدف منشود • وكل ما يؤدى الى هذا الهدف فهو حق • فصحة التفكير تقاس بمقدار ما يحرزه من النجاح • وفى هذا يقول ديوى « أن كل ما هدانا حقا فهو حق » ، والهداية هنا خاصة بعملية البحث ، أى عمليــة الانتقال من مشــكلة الى حلهــا •

هذه هى الصورة العــامة لنظرية الحق (أو الصدق) عند رواد سفة البراجماتية الأمريكية • ويحسن بنا قبل أن ننتهى من هذا العرض نوجز الملامح العــامة المشتركة بين هؤلاء الفلاسفة تجاه هذه المسألة •

١ ــ ان نظرية الحقيقة (أو الصدق) البراجماتية تقر بأن الحق أمر يحدث للفكرة ، أكثر من أن يكون خاصية ثابتة للفكرة التى نحاول الكشف عنها • فقبل أن يكتشف المرء ما اذا كان أى اعتقاد ، أو فكرة ،

أو نظرية من شأنه أن « يعمل » ، فلا يكون صحيحا ولا خاطئا • ومن خلال عملية اختبار الاعتقاد على أساس نتائجه ، واتفاقه مع غيره من الاعتقادات ، يصبح المعتقد صحيحا أو خاطئا ، أو أكثر صحة أو أقل صحة[٥٦] •

٢ ـ ان الحقيقة (أو الصدق) ليس أمرا جامدا وغير قابل للتغير ، بل هو ينمو ويتطور مع الزمن • ففي الأزمنة المتعددة من التاريخ الانسانى ، ربما تكون هناك نظريات وأفكار مرضية بالنسبة للمشكلات التى كانت سائدة آنذاك ، وقد لا تصلح لأزمنة أخرى ، فنكون بحاجة الى نظريات جديدة أو أفكار جديدة تواجه هذه المشكلات الجديدة • ومعنى ذلك أن الأفكار انما تخضع لتطورات مختلفة تبعا للمشكلات التى تواجه الجنس البشرى ، ولما كانت هذه الأفكار تتعامل مع هذه المشكلات ، فهى تكون صادقة مادامت مفيدة ، ولا تكون كذلك اذا لم يكن لها عمل تؤديه • وعلى ذلك ، فالفكرة قد تؤدى عملا لفترة ، وبالتالى تصبح صادقة ، ولكنها قد تفشل بعد ذلك فى أداء هذا العمل ، ولا تترتب عليها نتائج مرضية ، أو لم تعد متحققة بالتجارب اللاحقة ، فتصبح عندئذ فكرة كاذبة[٥٧] • وبذلك يكون الصدق والكذب ، والحق والباطل والصواب والخطأ ، كلها مفاهيم نسبية وليست مطلقة •

٣ ـ أن النظرة البراجماتية هذه قريبة من النظرة الى الاعتقاد التى تقول بها « النزعة السلوكية » • اذ أن السلوك الناجح ، فى نظر السلوكيين ، هو وحده الدليل على صحة أى اعتقاد ، والسلوك الفاشل دليل على خطئه • فلو كنت تعتقد بأن هناك قطارا سيتحرك من القاهرة الى الاسكندرية فى العاشرة وخمس وعشرين دقيقة ، فهذا يعنى أنك ستشرع الى الذهاب الى المحطة فى وقت معين • وحينما تقترب من المحطة

(٥٦) Beck, op. cit., p. 173 .

(٥٧) Ibid., pp. 173 - 174 .

وتكون الســاعة العاشرة وأربع وعشرين دقيقة ٠ فانك ستجرى لتلحق بالقطار ٠ فاذا استطعت أن تلحق به بعــد جريك مسرعا كان اعتقادك صحيحا واذا لم تلحق به ، واتضح أن موعد تحرك القطار هو العاشرة وثلاث وعشرين دقيقة كان اعتقادك خاطئا ٠ فهذا السلوك هو الذى يشكل مكونات الاعتقــاد ٠ وبالطبع يمــكن أن نقــول هــذا على أكثــر المعتقدات تجــريدا ٠

٤ ــ وعلى أساس هذه النظرة الى الاعتقاد ووصفه بالصحة اذا ما تقدم بنا الى تحقيق الغرض المنشود ، ووصفه بأنه خاطىء اذا فشل فى ذلك توصف البراجماتية عادة بأنها من بين الفلسفات الواقعية ٠ اذ أن نجاح الاعتقاد يعنى ثبوت صــحته بالخبرة العملية ٠ لأن الاعتقاد هو فى حقيقة الأمر دعوى بالصــحة ٠ ونحن نختبر المعتقد بممارسته ، وبما يترتب عليه من نتائج فى دنيا الواقع ، أو بما يقود اليه من سلوك ناجح لمواجهة المشكلات الواقعية ٠

البراجماتية فى انجلترا :

لقد وجدت البراجماتية مناصرين لها فى انجلترا ، حيث نجد فى أوائل هذا القرن حركة فلسفية يمكن أن نطلق عليها اسم « البراجماتية الانجليزية »[٥٨] ٠ ــ وان لم يشأ أصحابها تسميتها بهذا الاسم ٠ وكان « ف٠ك٠س٠ شيلر » رائد هذه الحركة ٠ وربما يرجع الفضل فى هذه الحركة الى « وليم جيمس » ولرجل المنطق المعروف « الفرد سدجويك » A. Sidgwik (١٨٥٠ ــ ١٩٤٣) الذى كان مصرا على الدوام على أن المنطق الصورى البحت مستحيل تماما ٠

وقد رأت هذه الحركة النور لأول مرة عام ١٩٠٢ ، وذلك بظهور كتاب « المثالية الشخصية » الذى اشترك فى وضعه ثمانية من الفلاسفة

---

(٥٨) انظر فى ذلك :
Bochenski, op. cit., pp. 116 - 117

الشبان ، من بينهم شيلر • الا أنهم جميعا لم يكونوا براجماتيين ، بل كانوا يصفون أنفسهم بأنهم من أصحاب مذهب التعدد ، فى مقابل مثالية « برادلى » وواحدية « سبنسر » • وكان هذا الكتاب ــ مثله فى ذلك مثل غيره من مؤلفات تلك الحقبة ــ معبراً عن الأزمة الفكرية للقرن التاسع عشر ، أكثر من أن يكون مصورا لحركة جديدة متماسكة •

وكان شيلر قد تقدم الصفوف بكتابه « ألغاز أبى الهول » الذى دافع فيه عن مذهب التعدد ، ولكنه لم يكن براجماتيا بعد • وفى عام ١٩٠٣ أعلن شيلر تمسكه بالبراجماتية التى أطلق عليها اسم « النزعة الانسانية » متبنيا قول « بروتاجوراس » : « الانسان مقياس الأشياء جميعا » • وناصر هذا السوفسطائى اليونانى ضد المذهب العقلى الأفلاطونى • بل زاد على قول « بروتاجوراس » بأن ذهب الى أن الانسان ليس مقياس الأشياء جميعا وحسب ، بل هو الذى يوجد هذا الواقع • اذ أن الواقع واقع مشوه لا ينطوى على شكل محدد ، بل هو كتلة قابلة للتشكيل • ويتطلب هذا التشكيل الفعل الانسانى حتى يصبح واقعا •

وقد ركز شيلر ــ تحت تأثير سدجويك ــ انتباهه أساسا على المنطق الذى لا يمكن ــ فيما يقول ــ أن يكون صوريا مجردا • لأن لتفكيرنا غرضاً عمليا ، وأن أحكام الواقع انما تتقرر الى حد ما على الأقل باهتماماتنا التى نختارها ، ولابد للمفاهيم من أن تكون مفهومة فى حدود الغرض الذى يهدف اليه المرء الذى يستخدم هذه المفاهيم(٥٩) • وعلى ذلك فالمنطق شىء انسانى ، هو خادم للانسان ، هو أداة عينية • ولذلك فان من الخطأ أن تعالج مبادىء المنطق على أنها قوانين منطقية صحيحة وثابتة(٦٠) •

---

(٥٩) Schiller, F. C. S., Formal Logic, Macmillan Co. New York, 1913, p. 97.

(٦٠) انظر كتابنا : مدخل الى المنطق الصورى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٤٢ ــ ٥٧ .

ومثل هـذا يقال عن الحق • فجميع الحقائق انسانية ، ولا شيء منها مجرد ، وأن القول لابد أن يكون مفيدا لكى يكون صادقا • والقول الصادق يبدى دائما قيمة من القيم •

ان شيلر يفترض أننا عندما نحكم بصدق اعتقاد ما ، فاننا فى الواقع نبغى قيمة ، فكما أننا نحكم على بعض الأشياء بأنها جيدة أو سيئة ، سارة أو غير سارة ، جميلة أو قبيحة ، فكذلك نحكم على القضايا أو المعتقدات بأنها حق أو باطل • فالحق اذن شكل من أشكال القيمة •

وما يقصده شيلر من لفظى حق (صواب) أو باطل (خطأ) هو أن تكون القضية « مفيدة » أو « بلا فائدة » • فلو قال أحد أن هـذا المعتقد « صائب » لكان معنى هـذا أن ذلك المعتقد الذى يعتقد به يقع فى مجموعة مصالحة موقعا ملائما • حقيقة أن تقييم الشيء أمر سيكلولوجى ، الا أن ذلك لا يعنى أنه أمر فردى ، بل على العكس من ذلك ، فان ما يكون مقبولا على أنه حقيقة انما يتم عن طريق التواصل الاجتماعى • بل ان التقييمات الفردية للحق قد تتبدل وتصحح تحت تأثير العوامل الاجتماعية الى أن تصبح مقبولة بصفة عامة • ولذلك يقول شيلر « أن معيار الفائدة يختار التقييمات الفردية للحق ويكون منها الحق الموضوعى الذى يحظى باقرار المجتمع له • فالحق هو المفيد ، والمثمر ، والعملى الذى تميل نحوه تجربتنا التطبيقية فى تحديدها لتقييماتنا للحق • واذا انتحل أحد عكس هذا مظهرا الحق ، افتضح أمره ورفض ان عاجلا أو آجلا[61] •

وقد أطلق شيلر على مذهبه اسم « النزعة الانسانية » لكى يؤكد على أن جميع النظريات والمعتقدات لا يمكن أن تكون صوابا الا اذا كانت منطوية على قيمة انسانية • — فالحق كما يقول شيلر — هو تصرفنا بالأشياء تصرفا يسفر عند التجربة عن كونه مفيدا — مفيداً فى تحقيق أية

---

(٦١) راندال ، ج.هـ ، بوخلر ، ج : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة ملحم قربان ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٣ ، ص ١٥٧ — ١٥٨ .

غاية انسانية فى البداية ، ومفيدا فى تحقيق الانسجام التام فى حياتنا ، ذلك الانسجام الذى يمثل مطمحنا الأقصى فى النهاية(٦٢) .

وهكذا يعطى شيلر للصدق كل التفسير الداروينى ، وذلك بادخاله فى تيار الحياة . ولذلك قيل أن مذهبه ليس منطقا للمعرفة ، بل هو مذهب حيوى للمعرفة(٦٣) .

الا أن شيلر لم يترك أثرا واضحا فى الفلسفة الانجليزية . اذ كان يعده الكثيرون سوفسطائيا مغاليا فى سوفسطائيته . ولذلك لم نجد بعد وفاته فيلسوفا تبنى مذهبه وطوره . وان كانت مؤلفاته ماتزال موضع دراســة عند بعض الفلاسفة .

هــذه هى الفكرة العامة عن البراجماتية كما ظهرت به فى الولايات المتحدة ، وبالصورة التى تطورت بها فى انجلترا . ـــ ركزنا هنا ـــ تركيزا نسبيا ـــ على أهم مبادئها العامة ، ودون الدخول فى الكثير من تطبيقات المنهج البراجماتى على الكثير من المجالات الاجتماعية ، حيث أن هناك العديد من هــذه المجالات تشــمل الكثير من أوجه النشاط الاجتماعى والسياسى الأمريكى المعاصر مثل : الانسان والمجتمع ، القيم الاجتماعية والسياسية ، الدولة والقوة والسلطة ، القانون والحقوق ، الالزام السياسى ، التربية .. وغير ذلك من مجالات النشاط الاجتماعى . ويكفينا هنا الآن أن نقف قليلا عند مناقشة تلك المبادىء العامة للبراجماتية .

مناقشــة ونقــد :

قد يكون من مزايا البراجماتية نظــرتها الواقعية الملحوظة . فقد أدركت أن الحقيقة الذى يمكننا بلوغها ليست أكثر من حقائق انسانية يجوز عليها الخطأ والتغيير شأنها فى ذلك شأن كل شئ انسانى .

---

(٦٢) نفس المرجع ، ص ١٥٨ ـــ ١٥٩ .

(٦٣) Bochénski, op. cit., pp. 117 - 118.

كما أدركت أن كل فلسفة هو موقف من أجل العمل ، وليست أفكارا أكاديمية خاصة عاجزة • فالدلالة الحقيقية لأية قضية لا تكمن الا فى تأثيرها على توجيه الحيـاة ة• فاذا كان الشىء هو ذلك الذى تفعله ، فان الفلسفة هى تلك التى تجعلك تفعله • فالبراجماتية تنبع من هـذه النظرة العينية الواقعية ، متجنبة التجريدات والألفاظ الرنانة ، وكافة الفلسفات السـلبية •

وبذلك فان آراءها تجعل من الناس قوما نشطين من أجل الخير ، عمليين فى نظرتهم للأمور ، مصممين على تغيير الأشياء لا على تحملها ؛ فهى تساعد الناس على العيش بقوة وتفاؤل ودينامية ، فهى — كما وصفها البعض — فلسفة تقـدم ، تعمل على اقامة الفاعلية الأصيلة للارادة الانسانية ، وتقف الى جانب التحقيق الممكن لمثلنا العليا ، فاذا ما عشنا وعملنا من أجلها ، فان أفعالنا تحيلها الى واقع[٦٤] •

ومع هـذه المزايا ، فان للبراجماتية جوانب أخرى سيئة الى أبعد الحدود سنشير اليها بعد قليل • وذلك بعد أن ننتهى من نقطة قد لا أعتبرها — من جانبى — نقدا للبراجماتية ، بل هى مجرد وصف لها • وان كان الكثيرون وعلى رأسهم البراجماتيين يعدونها من أقسى الانتقادات التى توجه عادة الى هـذه الفلسفة • وهـذه النقطة هى أن :

البراجماتية « فلسـفة أمريكيـة » :

يرى كثير من الباحثين أن البراجماتية جاءت انعكاسا للحياة الأمريكية بما تنطوى عليه من شهوة فى الامتلاك ، وامعانا فى الحياة المـادية ، واعلاء لقيمة الفرد ومصالحة الى أقصى درجاتها • فهى تعبر عن النظام

---

(٦٤) جون لويس : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة انور عبد الملك ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ١٩٥ — ١٩٦ •

الرأسمالى الأمريكي بما يرتبط به من مصانع كبرى ، وتجارة ضخمة ، ومشروعات هائلة ، وما يترتب على ذلك من ربح ومنفعة مادية يجب تسخير العمل البشرى لبلوغ أقصى مداها • وهـذا النجاح العملى فى دنيا الواقع الأمريكي هو أساس نظرية الحقيقة البراجماتية •

ويؤكد « برتراند رسل » أن البراجماتية تعبر عن البيئة الأمريكية ، فهى تعبر عن الثورة الصناعية للقرن المـاضى ، وتتسق مع عصر الصناعة وتأثيراته[٦٥] •

ولا يقتصر الأمر على نظرية الصدق ــ وهى لب هذه الفلسفة ــ كدليل على تعبيرها عن البيئة الأمريكية ، بل يتعدى هـذا الى كثير من مواقفها الفلسفية الأخرى ويكفى هنا أن نشير الى انكار البراجماتيين للفلسفة المثالية الواحدية ، وأخذهم بالفلسفة التعددية للكون ، تلك التى أشرنا اليها من قبل ، وخاصة عن وليم جيمس •

ان مذهب التعدد (أو الكثرة) المعاصرة يزدهر الى أقصى حد فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ذلك لأن التعددية فلسفة تجعل من التغير ، وعدم القابلية للتنبؤ ، والمغامرة ، فضيلة ، وبدلا من أن يجد المفكرون فى عناصر التجربة البشرية هذه شـيئا ينبغى استبعاده أو اخفاؤه تحت البسـاط الميتافيزيقى ، فانهم يجدونها أساسية فى العالم الواقعى ، بل يجدونها مثيرة فيما تتيحه من تحديات وفرص • وقد ارتبط المذهب التعددى بالنمو السريع للحضارة الأمريكية خلال ثلاث أرباع القرن الأخيرة • ولم يكن هـذا الارتباط قد حدث بمحض الصدفة • فالمدنية الأمريكية بأسرها تعددية الى حد لا يكاد يكون له نظير فى غيرها من المدنيـات[٦٦] •

---

(٦٥) Russell, B., History of Western Philosophy, pp. 780 - 781.

(٦٦) هنتر ميد ، الترجمة العربية ، ص ٢٢٦ ــ ٢٢٧ •

ومن الأسباب التى تعود اليها هذه الظاهرة[٦٧] :

(أ) الحجم المـادى الهائل للولايات المتحدة ، أى أنها تحتل مساحة كبيرة من الأرض •

(ب) تنوع الأصول العنصرية ، والحضارات القديمة التى أنصهرت فى البوتقة الأمريكية •

(ج) نظام الحكم الذى يفتقر نسـبيا الى المركزية : فهناك حكومة فدرالية ، وحكومات للولايات ، ومجالس للمقاطعات والبلديات ، وكلها تتنافس على ولاء الأمريكيين وعلى أموال ضرائبهم ، فما يزيد فى تعدد الولاء ، وتعدد الضرائب الذى يجد الأمريكيون أنفسهم موزعين بينه •

(د) ما زالت أمريكا تتصف بقـدر كبير من الحركة الاجتماعية ، وهـذا يعنى أن فى أستطاعة معظم الأمريكيين — فى أى وقت تقريبا — الانتقال الى سكنى أماكن جديدة ، والاشتغال بأعمال جديدة ، وتكون مجموعة جديدة من الأصدقاء • ومثل هـذه الأمور تسـاعد على تغير الاهتمامات ، وتحول الولاء •

(هـ) ما زالت الفوارق الاقليمية بين الأمريكيين قوية التأثير الى حد بعيد : بمعايير اقليم معين تختلف عن معايير اقليم آخر • ورغم أن بعض الأشخاص الذين عاشوا طيلة حياتهم فى نفس الاقليم قد يرون أن معايير هـذا الاقليم واتجاهاته هى المعايير الوحيدة الصحيحة ، فان هناك من التنقلات السكانية ما يكفى للحيلولة دون أن تصبح هـذه المعايير مطلقة •

(و) ان المدنية الأمريكية — شأنها فى ذلك شأن أية مدنية صناعية حديثة — تبلغ من التعقد والثراء حدا لا تستطيع معه تجربة أى شخص أن تستوعب الا قدرا ضئيلا من التعقد والثراء ، فتعددت المهن وتفرعت الاهتمامات على وجه نستطيع معه أن نقول أن الأمريكيين لا يتحدثون لغة واحدة الا بمعنى حرفى وهو أنهم جميعا يتكلمون الانجليزية ، غير

---

(٦٧) نفس المرجع ، ص ٢٢٧ — ٢٢٨ •

أن ما يتحدثون عنه أو ما يعنونه بالكلمات التى يقولونها أو يسمعونها قد تبلغ من الاختلاف حدا يجعل استخدام لغة مشتركة لا يعنى الا القليل . ففى جميع أرجاء المجتمع الأمريكى ، ابتداء من وزارات الحكومة الفيدرالية فما دونها ، يحدث فى كثير جدا من الأحيان الا تعلم اليد اليمنى ما تفعله اليد اليسرى(٦٨) .

وهكذا نلاحظ أن لدى الأمريكيين تعددية فى الحكومة ، وتعددية فى الطبقــات الاجتماعية ، وتعددية فى المعايير الأخلاقية ، وتعددية فى التخصصات المهنية ، وتعددية فى المدارس الفنية ، وتعددية فى المدارس الفــكرية . وبذلك يبــدو أخــذ البراجماتية بمذهب التعــدد أمرا منطقيا تمــاما(٦٩) .

وعلى ذلك ، فان آراء الفلاسفة البراجماتيين سواء فى نظــرية الصدق أو فى آرائهم عن العالم أو غير ذلك من آراء انما جاءت متأثرة بالبيئة الأمريكية ويحق لنا أن نصفها بأنها فلسفة أمريكية .

حقيقة أن الفلاسفة البراجماتيين لا يرضون هذا الوصف لفلسفتهم ، ويرون فيه فهما خاطئا للبراجماتية ، وانكارا لأصالتها الفلسفية . ودعواهم فى هذا أن هناك العديد من الجوانب فى هذه الفلسفة تتعارض وبعض جوانب البيئة الأمريكية . فيرى « ديوى » أن النظرة البراجماتية أمريكية فى أصلها بقــدر ما تصر على ضرورة العمل البشرى ، وتحقيق بعض الأغراض ليكون الفكر واضحا . ولكنها فى الوقت نفسه تعارض بعض جوانب الحيــاة الأمريكية . الا أن ديوى يرى أن ما من فلسفة جديرة بهذا الاسم يمكن أن تعارض كلية المجتمع الذى نشأت فيه ، ولكن ما من فلسفة جدرة بهذا الاسم تكون مجرد أثر لــا يكون سائدا فى المجتمع الذى ظهرت به .

---

(٦٨) نفس المرجع ، ص ٢٢٨ .

(٦٩) نفس المرجع ، ص ٢٢٨ .

ويرد ديوى على « رسل » — الذى وصفها بهذا الوصف — قائلا أن الفيلسوف لو جاء متأثرا ببيئته ، لكان « رسل » نفسه متأثرا فى فلسفته بالارستقراطية البريطانية (حيث أن رسل ينتمى الى طبقة اللوردات) — وكان هذا الاتهام يوجه عادة الى رسل من قبل الشيوعيين — ويرد رسل على ذلك غير منكر لهذا الأمر مؤكدا أنه كغيره من الفلاسفة جاء فى أفكاره متأثرا ببيئته الاجتماعية(٧٠) .

وان دل الجدل بين « ديوى » و « رسل » على شىء انمـا يدل — أكثر مما ينفى صحة الوصف الذى توصف به البراجماتية وهى أنها كانت فى حقيقة أمرها « فلسـفة أمريكية » ، لا تصلح الا للمجتمع الأمريكى ، أو لمجتمع له طبيعة المجتمع الأمريكى .

ونصل الآن الى أبراز أهم الانتقادات التى توجه الى البراجماتية ، وسنوجزها على الوجه التالى :

١ — ان البراجماتية لا تقدم لنا بحثاً ايجابيا عن الحقيقة . اذ أنها مجرد منهج لاكتشاف الأفكار الخاطئة ، وهى التى ليست لها أثار عملية . وهذا منهج سلبى لا ايجابى ، لأنها لا تهدف الا الى استبعاد الأفكار الخاطئة تلك التى لا تكون لها هذه الآثار العملية . والاستبعاد — كما هو واضـح — منهج سـلبى للكشف عن الحقيقة وليس ايجابيا بحـال من الأحوال (٧١) .

٢ — يلاحظ بعض الباحثين ذلك الامتداد غير المشروع لفكرة المنفعة . فقد كان « جيمس » والبراجماتيون يفخرون باتساع أفقهم ، ولكن الحق أن هذه الروح الفضفاضة تبلغ حـدا يؤدى الى القضاء على كل معنى لكلمة « النافع » عندما كانوا يعرفون الحقيقة عن طريق المنفعة . فالنافع

---

(٧٠) Russell, B., History of Western Philosophy, p. 781.

(٧١) يحيى هويدى : مقـدمة فى الفلسـفة العـامة (١٩٧٤) ص ١٦٤ — ١٦٥ .

فى اللغة المتداولة هو ما يفى بحاجة « حيوية » • الا أن البراجماتيين قد أضفوا على كلمة الحاجة معانى بلغت من الكثرة حـــدا لم تعد معه تدل على شىء ، حتى ولا كلمة « النافع » ذاتها • فهناك حاجات ترمى الى حفظ الحياة والعمل على استمرارها ، ولكن من الممكن أن نطلق اســـم « الحاجه » على ما يعبر عن أكثر الميول الوجدانية تنوعا : فالمرء بحاجه الى أن يكون محترما ، محبوبا ، كما أنه بحاجة الى أن يحب ، والى أن يرى من يحبهم ســـعداء • والغيورون الحاقدون بحاجة الى أن يروا الآخرين تعساء واقل ســـعادة منهم • والمرء بحاجة الى الايمان بوجود الله ، وخلود النفس • كما أن هناك حاجات عاطفية وعقلية كالحاجة الى المعرفة والفهم ••• وهكذا نلاحظ أن « حاجات » الانسان و « المنافع » التى تناظرها تبلغ من التنوع حدا يجعل كل تعريف للحقيقة بالمنفعة ينتهى آخر الأمر الى أنه لا يوضح من طبيعتها أى شىء(٧٢) •

٣ ـــ لا شك فى أن « الحقيقى » نافع على نحو ما ، الا أن ذلك لا يستتبع القول بأن المنفعة هى أساس لتعريف الحقيقة • فالحقيقى نافع لأنه « حقيقى » قبل أى اعتبار للمنفعة • وقد ذهب بعض الباحثين الى القول بأن المذهب البراجماتى يعرف الحقيقة بأنها ما يفى بالحاجة ، غير أن أول ما نحتـــاج اليه عنـــدما نبحث عن الحقيقة هو الا نكون براجماتيين • ومعنى ذلك أن القاعدة الأساسية التى نضعها عنـــدما نشغل أنفســـنا بالكشف عن الحقيقة هى أن نصرف كل اعتبار للمنفعة ، ولو تطرق الشك الى نفوسنا ، وآمنا بشىء لأننا بحاجة الى هـــذا الايمان ، لفقد الايمان اذن كل قيمة له • ومرة أخرى نقول « أن الحقيقى نافع لأنه حقيقى ، وليس حقيقيا لأنه نافع »(٧٣) •

ولنتصور الحالة العقلية لمريض يقول لطبيبه : « لا تقل لى سوى ما احتاج الى تصديقه » ، الا يكون قوله هذا توسلا اليه أن يكذب ؟

(٧٢) بول موى ، الترجمة العربية ، ص ١٥ ـــ ١٦ •
(٧٣) نفس المرجع ، ص ١٦ •

وهكذا ينتهى الأمر بالبراجماتية الى أن تكون نظرية الأكذوبة الحيوية التى تقوم على أساس من نزعة الشك[٧٤] .

ان جيمس — ومعه بقية البراجماتيين — يلعبون لعبة خاسرة مع الحقيقة . فهو اذ يجعل من الحقيقة حقنا فى الاستمرار فى الاعتقاد بما ينفعنا ، انما يرفض مفهوم الحقيقة بأسره . ان وضع الفكرة ذات النتائج المرضية مكان مفهوم الحقيقة معناه فتح الباب لأى خيال لذيذ . فماذا يمكن أن يرضى الانسان أكثر من استمراره فى الاعتقاد بأنه ذكى بينما هو فى الواقع أبله ؟ ان العـــالم ملىء بالكثير من السخف الذى يستشعر معه الانســـان قسطا من المتعة[٧٥] .

واذا كان تقييم الأفكار يتم على أساس ما تؤدى اليه من نتائج عملية ، فعند أى حد نستطيع أن نحكم على فكرة معينة بناء على هـــذا الأساس ؟ فلو كان هناك شـــخص يعتقد أن الطريقة لحل مشـــكلاته الاقتصادية هو الســـطو على أحـــد البنوك ، لكانت هـــذه الفكرة صحيحة أحيانا ، لمـــا يترتب عليها من نتائج عملية . الا أن البراجماتيين يصرون على أن المرء لابد أن يضع فى حسبانه لا مجرد النتائج المباشرة التى تترتب على الفكرة ، بل آثارها البعيدة أيضا . وهنا قد نقول أننا لا نستطيع أن نعرف النتائج العملية لهذه الفكرة ، ما دامت النتائج البعيدة قد تستمر الى غير ما حد . فقد تعمل الفكرة بنجاح فى وقت معين ، ثم تفشل فى وقت آخر ، ثم تعود للنجاح بعد ذلك . ومعنى هـــذا أننا ينبغى علينا أن ننتظر بلا نهاية لكى نتمكن من تقييم نتائج أى اعتقاد ، ومن تقرير ما اذا كانت له نتائج عملية أم أنه يفتقر الى مثل هذه النتائج[٧٦] .

٤ — أما عن تطبيق النظرية البراجماتية عن الحقيقة فى مجال العلم ،

---

(٧٤) نفس المرجع ، ص ١٦ .

(٧٥) جون لويس ، ص ١٩٣ .

(٧٦) Beck, op. cit, pp. 175 - 176..

وما ذهب اليه جيمس والبراجماتيون من أن قضايا العلم قضايا حقيقية لأنها مفيدة عمليا ، فيبدو نسفا للحقائق العلمية من أساسها • والواقع أن العديد من المعتقدات كانت وما تزال لها فائدة معينة وهى معتقدات نعرف أنها صحيحة ، وهناك معتقدات أخرى كانت مفيدة وان كانت رغم ذلك غير صحيحة • فكوننا نفرق بين الفروض المثبتة والخرافات الناقعة يدل على أن نتائج العلم لا يمكن وضعها فى هـذا الصنف الأخير كما يبغيه البراجماتيون • ان قبول نظرية معينة واعتبارها صحيحة بدون برهان ولمجرد أنها نافعة أو أنها ترضينا من ناحية ما ، هو نقيض الموقف العلمى تماما • ان العلم لا يتقدم الا بنبذ هـذه المعتقدات من مجال العلم الحقيقى • ان الفرض المرضى فحسب هو فى أغلب الأحيان أقرب الفروض الى الخطـأ[77] •

٥ ــ أما تطبيق المحك البراجماتى على المعتقدات الدينية ، فيبدو بالنسبة لنا كارثة • فاننا لا نسلم بالحقائق الدينية لمجرد أنها نافعة ، بل لأنها حقائق فى ذاتهـا بصرف النظر عن فائدتها ونتائجها العملية الناجحة • لأننا لو سلمنا بهذا المعيار البراجماتى ــ كما فعل جيمس ــ لكانت أية عقيدة ــ مهما تكن أسباب انكارنا لها ــ حقيقة لمن يرى أنها نافعة له ، وتستوى بذلك النحل والبدع مع الديانات السماوية الحقة • لقد تنفس جيمس الصعداء لاستطاعته ازالة العراقيل التى كانت تقف فى طريق معتقداته الدينية • ولكنه كما قال « سنتايانا » بقسوة « لم يكن يؤمن حقيقـة ، كان يؤمن بأن من حـق الانسـان أن يؤمن بأنـه يمكن أن يكون على حق لو آمن » • اننا لو قلنا لشخص ما « اننى أعتبر أن عقيدتك خرافة ، ولكن اذا كانت مفيدة لك فهى عقيدة حقيقة بالنسبة لك » أليس فى ذلك سخرية به ؟ ![78] •

٦ ــ ان البراجماتية تركز على الفرد ، وتعلى من « الفردية » الى

---

(٧٧) جون لويس ، ص ١٩٣ •

(٧٨) نفس المرجع ، ص ١٩٤ •

أقصى حد . وهى بذلك تعكس الفردية المزقة التى سادت أمريكا فى القرن التاسع عشر . وهـذه الفردية بما يرتبط بها من فوضى وغموض تجعل الأفراد عاجزة عن تحمل النظـام والرقابة والمهـام الاجتماعية التى تتداخل فى حريتها . ان هـذه الفردية هى التى جعلت أواصر قربى بينهم وبين الفيلسـوف السوفسطائى « بروتاجوراس » حين قال : « أن الانسـان مقياس الأشـياء جميعا . فقد كتب « شيلر » يقول « ينبغى علينا أن نعود مرة أخرى الى ما فعله بروتاجوراس ، فنتخذ الأحكام الفردية لأشخاص مفردين نقطة بدء لنا » . لكن ليس لنا أن ننسى أن بروتاجوراس هو أحد هؤلاء الذين كانوا يخلطون الحق بالباطل ، لكى يتصيد فى المـاء العكر ما هو زائف ومريح ، ويشيد صرح الخطابة على انقاض الفلسفة . لقد لاحظ أفلاطون بحق فى « ثيتاتوس » أننـا لو سلمنا بمبدأ بروتاجوراس ، لكان معنى ذلك التسليم بأن حجج المجنون تعادل فى صدقها حجج العاقل ، وأن أحط الحيوانات شأنا قد يكون له رأى فى الكون لا يقل حصافة عن رأى الانسان الحكيم[٧٩] .

وبعد ... ان البراجماتية قد تصلح لأولئك الذين يتمتعون بروح طموحة ، تسعى الى السـيطرة النابليونية . أما بالنسبة لأولئك الذين يتمتعون بالروح الرواقية ، ويتمسكون بالمثل العليا ، والقيم الدينية ، فان البراجمـاتية تبـدو لهـم ضـيقة الأفق ، محـدودة الاطار ، مخيبة للآمال[٨٠] .

* * *

(٧٩) بول موى ، ص ١٧ .

وانظر فى ذلك ايضا : توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٧٨ .

(٨٠) Russell, B., Philosophy in Twentieth Century, op. cit., p. 44.

الفصل الثالث

الوجـــــودية

شـــــهرة الوجـــودية :

الوجودية Existentialism هى بلا شك من أكثر فلسفات القرن العشرين شهرة وشعبية فى أرجاء عديدة من عالمنا المعاصر . فقد أصبحت هـــذه الفلسفة ــ وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية ــ « موضة » الفكر (ان جاز لنا استخدام هـــذا اللفظ الدارج) فى كثير من بلدان العالم . فأخذ الناس يقرأون كتابات الوجوديين فى شغف بالغ ، واعجاب كبير ، وأخذت الصيحات المتحمسة ترفع لآرائهم تأييدا .

ولعل من بين الأسباب التى ترجع اليها سرعة انتشار هذه الفلسفة وشعبيتها بين المثقفين وأنصافهم تلك الطريقة التى كان يعبر بها بعض كبار الفلاسفة الوجوديين عن أفكارهم ، وأعنى بها الروايات والمسرحيات . حقيقة أن هـــذه الروايات والمسرحيات كانت أفضل طريقة للتعبير عن طبيعة الأفكار الوجودية ، الا أنها فى الوقت نفسه قد أدت الى انتشار تلك الأفكار بسرعة كبيرة . لأنها أكسبت تلك الأفكار ثوبا شيقا براقا لا يتوافر عادة فى الكتابات الفلسفية المألوفة بما تنطوى عليه من منطق جاف صارم قد يتعذر على الكثيرين فهمه فى يسر وسهولة .

وقد وصف أحد الباحثين (المعارضين للوجودية) تلك الشعبية الهائلة التى اكتسبتها الوجودية فى فرنسا قائلا « .. وفى صالات محاضرات المعلم الأكبر (ويقصد به « سارتر » زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية) كان الناس يتكدسون ويكادون يختنقون . أما عن محاضرات الاتباع والتلامذة الأبرار ، فكانت الصالات تمتلىء على الأقل .. وكانت المؤلفات تملأ أعمدة الصحف والمجلات ، وتستوعب شطرا كبيرا من الأبحاث

المتعمقة . وأقل انتقال النجوم الوجودية كان يلهم صحفيى « الفيجارو » نفسها ، فتملأ مقالاتها بالمباهج الملاح . وتعاقدت شركة سينمائية مع « المعلم الأكبر » ليورد لها قصصا الشاشة . وسادت فى الصالونات هـذه الصيغة يتخاطب بها اثنان كلما التقيا : « هل أنت وجودى » . وكان حى « سان جيرمان دى بريه » يئز بأجمعه أزيزا من حفيف صفحات « الأزمنة الحـديثة » حين يفضـها القراء بعصـبية . انه المجـد ، المجـد الأعظم »[1] .

وتضم الفلسفة الوجودية شخصيات فلسفية وأدبية كبيرة لعبت دورا هاما فى تطور هـذه الفلسفة من بينها .. كارل ياسبرز K. Jaspers (١٨٨٣ — ١٩٦٩) ، و « جبرييل مارسيل » G. Marcel (١٨٨٩ — ١٩٧٣) و « مارتن هيدجر » M. Heidegger (١٨٨٩ — ١٩٧٦) ، و « جان بول سـارتر » J. B. Sartre (١٩٠٥ — ١٩٨٠) . وجميع هؤلاء انما كانوا يستلهمون اسم « كيركجارد » Kierkegaard (١٨١٣ — ١٨٥٥) ، الذى يعد بوجه عام أب الوجودية المعاصرة ، على الرغم من أنه كان يعيش فى فترة سـابقة عنهم . كما يعـد كل من « موريس ميرلوبونتى » M. Merleau-Ponty (١٩٠٨ — ١٩٦١) و « البير كامى » A. Camus (١٩١٣ — ١٩٦٠) وأيضا الفيلسـوف الروسى « نيقولا برديائيف » N. Berdyaev (١٨٧٤ — ١٩٤٨) من الذين أثروا بكتاباتهم هذا الاتجاه الفلسفى . ويعتبر كثير من الباحثين كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر و « الوجود والعدم » لسارتر أهم كتابين فى الوجودية[2] .

والوجودية اسم مشتق من لفظ « الوجود » . والمقصود بالوجود هنا بوجه عام — رغم ما بين الوجوديين من اختلاف حول هذا المفهوم — ليس الوجود العام الذى كان يتحدث عنه الفلاسفة المثاليون ، بل الوجود

---

(١) جان كانابا : الوجودية ليست فلسفة انسانية ، الترجمة العربية .

(٢) Bochenski, Contemporary European Philosophy, p. 157.

الانسانى المشخص ، الوجود الفعلى للفرد الانسانى ، والمشكلات الفعلية للانسان ، وعلاقته بغيره من أفراد الناس والمجتمع الذى يعيش فيه ، وحرية الانسان ومصيره ومعاناته ، والمواقف الشخصية التى يتعرض لها ، وتجاربه الحية التى يمر بها ، الى آخر تلك المشكلات التى تدور حول الانسان الفعلى المشخص • وسنعود بعد قليل الى المقصود بالوجودية بشىء من التفصيل بعد قليل •

أصـــول الفلسفة الوجودية :

اذا شئنا الآن أن نقف على أصول هذه النزعة الفلسفية ، استطعنا أن نميز عـــدة أصـــول كانت بمثابة الجذور التى قامت عليها شـــجرة الوجودية • وتضم هذه الأصول بعض الأصول الاجتماعية والتاريخية والفكرية • ويمكن أن نجملها بوجه عام على النحو التالى :

أولا : كانت ظروف المجتمع الاوروبى فى هذا القرن بيئة ملائمة لازدهار الافكار الوجودية • ذلك لأن أوروبا عاشت خلال هذا القرن حربين عالميتين مدمرتين ، راح ضحيتهما الملايين من البشر ، وما ترتب على ذلك من التفتت الاجتماعى ، والتفكك الاسرى ، والضيق النفسى الذى سيطر على الناس وغير ذلك من الآثار التى خلقت جوا مشحونا بالتوتر والقلق ، هذا الجو قد دفع بعض المفكرين الى البحث عن مشكلة الانســـان ، وجوده ، وحيـــاته ، وموته ، وعلاقته بغـــيره من الناس والمجتمع ، وبحريته ، ومســـئوليته وغير ذلك من مشـــكلات يعيشـــها الانسان • وقد ركزوا بوجـــه خاص على حرية الانســـان ومسئوليته والدور الذى يمكن أن يقوم به الفرد فى أحداث عالمه المعاصر •

ان هذا الجو الاجتماعى الذى وصل ذروته أثناء الحرب العالميـــة الثانية وفى أعقابها قد مهد الطريق أمام هذه النزعة • اذ بدا لدى الناس اتجاه جديد فى الحياة يتميز بالاستعداد الثابت لمواجهة مختلف مواقف الحياة ، والتأثر بها • فلم يكن لدى الشباب على وجه الخصوص ارتباط

نهائى بمهنة معينة أو طبقة اجتماعية معينة ، كما لم يكن لهم ارتباط أسرى قوى • وأصبحوا لا يعيشون لغاية معينة الا لمجرد أنهم يعيشون • ومثل هذا الجو كان هو الجو الملائم تماما لأفكار الوجوديين وآرائهم فى الانسان والوجود والحرية والمسئولية الى آخر هذه المسائل التى درات حولها اهتمامات الوجوديين[٣] •كما كانت آراؤهم فى الحرية — وهى محور أفكارهم — قد انطلقت من صيحة التحرر التى كانت تتردد فى أرجاء أوروبا خلال الحرب ، ولكنها بقيت تتردد بعد الحرب بوصفها نظـرية اجتماعية وفلسفية • ولهذا قيل أن مؤلفات سارتر قد ولدت فى ظـل الاحتلال ، ومع ذلك فان صـداها المـدوى قـد تردد مع انتصـار المقاومة »[٤] •

ثانيا : أن التقدم العلمى الهائل وما ترتب عليه من آثار اجتماعية كبيرة وخطيرة كان من العوامل الهامة فى ظهور الافكـار الوجـودية وانتشارها • اذ لاحظ الوجوديون وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسى « جبرييل مارسيل » ان المجتمعات الحديثة قد أصبحت الآن تواجـه خطرا كبيرا يتمثل فى هذا الطابع الآلى الواضح لهذه المجتمعات ، ذلك الطابع الذى أصبح يمثل خطرا يتهدد الوجود الانسانى الفردى المتميز • ففى كتاب « سر الوجود » لمـارسيل نجد فصلا كاملا يكرسه الفيلسوف للحديث عن خطر الحياة الآلية الذى يتهدد حياتنا الشخصية فى عالم التنظيمات الاجتماعية المتزايدة ، ذلك العالم الذى اطلق عليه مارسيل اسم « العالم المحطم » • وحجته فى ذلك أن انسان العصر الحديث قد أصبح مهدد بفقد « انسانيته » ، ذلك لأن عالمنا البيروقراطى الحديث قد صار يميل الى التوحيد بين « الفرد » وبين السجل الرسمى لحالته المدنية (أو الاجتماعية) • وبذلك استمالت « الشخصية » فى عالمنـا

---

(٣) البير نصرى نادر : الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية .

(٤) جان فال : الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمـة فؤاد كامل ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص١٦ .

الحديث الى مجرد « بطاقة هوية » • فلم يعد الانسان أكثر من مجموعة وظائف يمكن أن يقوم بها أي مخلوق آخر بدلا منه • في حين أن لكل ذات طبعهــا الشخصي الفريد الذي لا ســبيل الى اســتبداله بغيره أو الاستعاضة عنه بغيره • ولا شك في أن عالمــا من هذا القبيل لابد أن يقضي على القوى الابداعية الفردية ، لكي يحيلها الى معدلات متساوية من القدرة ، وبالتالي فانه لابد من أن يؤدي الى القضاء على كل حيــاة شخصية • وحين يتم تحويل كل شيء — بما في ذلك الانسان نفسه — الى تحليل احصائي يقوم على قانون المتوسطات الحسابية ، فانه لابد لهذه المســاواة المزعومة من أن تتم على حســاب كل مقــدرة ابداعيــة شخصية • وبالتالي فان عملية « التسوية » لابد من أن تؤدي الى القضاء على كل امتياز قضاء نهائيا • وبذلك راح الوجوديون يندّدون بتلك النزعة « الجماهيرية » التي تهدف للقضاء على الشخصية ومحو الفردية من أجل تمجيد الجمهور « اللاشخصي » أو الحقيقة الاجتماعية الغفل [٥] •

ثالثا : رأينا من قبل كيف جاءت النزعة الرومانسية رد فعل لعصر العقل ، الذي تمثل في طغيان العلم على كل مرافق الحياة الاجتماعية والفكرية في أخريات القرن الثامن عشر • واذا شــئنا الآن أن نفهم الوجودية ، فاننا لا نجد فهما لها أفضــل من أن نقول عنها « رد فعل ضد عصر العقل » وفلاسفة ذلك العصر • اذ أن ولئك الفلاسفة قد غالوا في تقدير العقل فأعتبروه وحدة الملكة الانسانية العليا القادرة على حل جميع المشكلات ، وجعلوا منه شرطا للمعرفة الكاملة ، وباختصار فانهم نظروا الى العقل على أنه « مطلق » • وكلمة « مطلق » absolute هنا تعني أمرين : أولهما : أن العقل هو الجزء النهائي ultimate للواقع ، لا يسترشد بشيء ، ولا يتحكم فيه شيء • وثانيهما : أن قوى العقــل نهائية • الا ن نفس هذا الاعتقاد في العقل اعتقاد غير معقول ، لأن جميع الخبرات تدل على أن العقل هو جزء من الطبيعة البشرية ويتأثر

---

(٥) زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص ٤٩١ •

بهذه الطبيعة ، وان قواه محدودة . وبذلك لا يمكن ولا يجب النظر اليه على أنه مطلق . وقد أدى هذا الموقف العنيف وغير المعقول وغير العقلى الذى وقفه فلاسفة عصر العقل الى رد الفعل العنيف وغير العقلى للوجودية [٦] .

ان الاعتقاد بعقل مطلق اعتقاد غير عقلى ، لأن جميع خبراتنا — كما أشرنا — تدل على أن هناك حدودا لقوى العقل . وعلى ذلك فان الطريقة المنطقية العقلية العلمية فى التفكير لا تفسر سوى جزء من الواقع محدود للغاية . ولنضرب لذلك مثلا ببعض جوانب العلم الطبيعى الذى يعد النتاج الفعلى الأكثر تأثيرا لعصر العقل ، والذى حقق نجاحا فاق حتى أكثر التوقعات المتفائلة لذلك العصر المملوء بالتفاؤل . ولنسأل الآن : هل أثبت العلم أن قوى العقل بلا حدود ، وقادرة على حل جميع المشكلات ؟

يعد علم الفيزياء أكثر العلوم الطبيعية تقدما . وقد اكتشف الفيزيائيون المحدثون نوعا من الواقع وراء الواقع الذى نعرفه ، ومن نوع مختلف عنه . وقد أطلق بعضهم على هذا الواقع اسم « المطلق » ، وقد توصلوا الى معلومات عن هذا « الواقع المطلق » ، كما حدث فى نظرية الكم (الكوانتوم) فقد اكتشفوا — على سبيل المثال — أن الطاقة التى تنبعث من ذرة ما لا يمكن أن تنبعث بأى كمية نريدها ، اذ أن لها حد أدنى من الكم ، وأى كم من الطاقة المنبعثة ينبغى أن يكون مضاعف هذا الحد الأدنى من الكم . الا أن هذه الحقيقة تتجاوز نطاق العقل بوضوح ، مما يدل على أن للعقل حدودا ، وذلك لأن رجل الفيزياء لابد أن يسلم بأن هناك واقعا لا يمكن — رغم امكان اثباته — أن يكون مفهوما ، فمعرفتنا بهذا الواقع هى — على حد تعبير « هيزنبرج » — « معلقة على عمق لا يسبر غوره »[٧] .

---

(٦) Roubiczek, p., Existentialism for and against, Cambridge University press, 1966, p. 1.

(٧) Ibid., p. 2.

ولا يساعدنا علم البيولوجيا فى هذا المجال • فبالرغم من آن نظرية التطور ـــ كما يقولون ـــ قد قادت الى فهم كبير للعالم العضوى ، الا آن « داروين » قد اضطر الى رفض نظرية « لامارك » فى التطور ، وهذا يعنى آن العقلى قد أذعن للاعقلى • فقد ادعى « لامارك » آن الكائنات العضوية تؤقلم نفسها تدريجيا مع بيئاتها الجديدة ، وظروف حياتها الجديدة مكتسبة خصائص جددة تساعدها على حياة أفضل ، وهذه الخصائص تورث وتظهر أنواع جديدة • ومثل هذه العملية لا يمكن آن تكون مفهومة بالعقل • وقد اضطر « داروين » الى رفض ذلك ، وأصبحت الآن نظرية التطور قائمة على ما يسمى بالتحول الفجائى أو الطفرة mulation أى ، تغيرات عرضية مفاجئة فى الكائنات الحية تحدث بطريقة لا يمكن تفسيرها • ويحدث أن تكون بعض الخصائص الجديدة التى تأتى على هذا النحو أن تكون نافعة فى الحياة والموت المستمرين فتجاهد من أجل البقاء • وعلى ذلك تكون الأفراد التى تحوز هذه الخصائص أفراد منتخبة للبقاء ، وعلى أساس أنها باقية فان صفاتها الجديدة تورث ومن ثم تظهر الأنواع الجديدة • وهذا الافتراض غير عقلى على الاطلاق ، فأى منطق معقول أو عقلى يمكن أن يساعدنا على أن نفهم الطريقة التى يتسنى بها لقوى وعوارض عمياء ـــ وهى التى تنتج الطفرات التى تجعل الانتخاب الطبيعى ممكنا ـــ أن تنتج هذه الوفرة العجيبة من الكائنات العضوية الموجودة ، من نباتات وحيوانات وأناس ؟ ! ان مجرد الدعوى بأن الفوضى وعدم النظام يمكن أن يتحول الى نظام انما يضع العملية برمتها خارج حدود العقل [٨] •

كما أن اكتشاف اللاوعى subconscious أو اللاشعور unconscious فى علم النفس الحديث (فرويد وتلاميذه) جعلنا ندرك أن الافعال الانسانية لا تتحدد بمجرد الاغراض والدوافع التى تكون على وعى بها ، بل تحدد أيضا ـــ وبصورة أكثر قوة ـــ بدوافع

---

(٨) Ibid., pp. 2 - 3.

أخرى ، وغرائز ، وانفعالات ، وبعوامل بيولوجية ، وخبرات طفلية ما تزال على غير وعى بها • وتكون هذه كلها « مدفونة » فى اللاشعور ، ولا يمكن معرفتها معرفة كاملة الا اذا طفت على السطح باجراءات عسيرة • وحتى لو حدث ذلك ، فان معرفتنا باللاوعى تكون معرفة هزيلة • ومن الواضح أن الشعور هو أساس العقل ، وبدونه يكون العقل محالا • فلو سلمنا بواقعية اللاشعور ، فلابد لنا من أن نسلم على الفور بأن للعقل حدودا • وهذا التحديد السيكولوجى للعقل ربما كان أمرا قاطعا ، لأن عصر العقل ، والنتائج التى ترتبت عليه ، كان أمرا يقوم على التوحيد بين الانسان وشعوره • فلو كان اللاشعور قوة حقيقية — وهو أمر يبدو الآن بعيدا عن الشك — فلا يمكن أن ننظر الى العقل على أنه « مطلق »[٩] •

وهكذا لم يسلم الوجوديون بما زعمه فلاسفة عصر العقل بأن العقل قوة مطلقة قادرة على حل جميع المشكلات ، ووقفوا مع القائلين بأن قوى العقل محدودة ، ولا يمكن أن يقدم لنا تفسيرا لجميع أمور الواقع وعلى رأسها الأمور الانسانية •

وهنا نصل الى لب المشكلات التى عنى بها الوجوديون بالنسبة لهذا المجال • وهو أن العقل فى أساسه غير شخصى Impersonal وبالتالى فلا يمكن أن يساعدنا حين نرغب معالجة التجربة الانسانية • فان العلم — الذى كان أظهر نتاج لعصر العقل — قد طغى على كل مرافق الحياة ابان القرن الثامن عشر ، وبمجىء القرن العشرين كان طغيان هذا الاتجاه المادى التجريبى بما يرتبط به من سيطرة عقلية صارمة على جوانب الحياة المختلفة قد بلغ ذروته • كما ظهرت النزعات التحليلية الرياضية ليتسع نطاق العلم يشمل ميادين أخرى لم تكن تنطوى تحته من قبل بصورة واضحة ، وهى ميادين البحث فى الانسان • وقد سبب

---

(٩) Ibid., pp. 3 4 .

هذا الأمر زعرا شديدا لدى كثير من المهتمين بشئون الانسان ، ذلك لان تطبيق مناهج البحث العلمي التجريبي على الانسان ، واخضاعه للتحليل المنطقى الرياضى يحيل الانسان فى نظرهم الى مجرد « شىء » لا يختلف عن بقية الأشسياء الطبيعية • ولكن هيهات للانسان أن يسستحيل الى « شىء » من الاشياء ، فالانسان فى جوهره كائن له طبيعته المتطورة ، والتجربة الانسانية تجربة تنبض دائما بالحيوية • وأى محاولة يراد بها اخضاع الانسان للتجرييب العلمي والمقاييس الرياضية مآلها الى الفشل فى تقديم صورة صحيحة لواقع الانسان الحى ، أو تفسير صحيح لتجاربه الزاخرة المتجددة •

ومن هنا ثار هؤلاء الفلاسسفة على تلك الاتجاهات العلميسة التى حاولت أن تمحو انسانية الانسان وتطمس معالم نشاطه الانسسانى وخبراته الحية • ورأوا أن للانسان طبيعته الخاصة التى ينبغى أن نعالجها بطرق تتفق معها • فلابد أن نعود الى الواقع الانسانى والوجود الانسانى الحى لكى نعرفه فى واقعه الخصب المتطور دون أن نحاول صبه فى قوالب محددة ، أو اخضاعه لمقاييس صارمة •

رابعا : من العوامل الهسامة التى أدت الى ظهور الوجودية تفشى بعض المذاهب العلمية والفلسفية فى القرن التاسسع عشر ، تلك التى حاولت أن ترسخ فى الاذهان فكرة المطلق • ونستطيع بوجه عام أن نقول أن « نيوتن » قد وضع أساس المطلق فى العلم وجاء « هيجل » ليؤكد فكرة المطلق فى الفلسفة ، مقيما كل نظرياته على أساس تلك الفكرة • وتقوم هذه الفكرة على أساس أن هذا العالم المتكثر وهم من الأوهام ، اذ أن الحقيقة الوحيدة الكائنة فى العالم هى المطلق • فليس الانسان الحقيقى هو هذا الفرد أو ذاك ، بل هو الانسان الكلى ، هو حقيقة تعلو على جميع الأفراد الذين هم ليسوا سوى صور متغيرة لتلك الحقيقة الكلية • وما دام هذا العالم متكثر متغير فليس هو ـــ كما يبدو لنا ـــ عالم حقيقى • ويبقى المطلق هو الحقيقة الوحيدة •

وقد رأى بعض المفكرين — ومن بينهم أنصار الوجودية — أن فى هذا محوا لشخصية الانسان الفرد ، وحقيقته الوجودية الفعليـــة • وأصبحت كل تجارب الانسان الحية بوصفه كائنا له فرديته المتميزة وهما من الاوهام • وهكذا ثار عدد كبير من المفكرين على تلك الفلســـفات المثالية التى نادت بفكرة المطلق ، حتى يعيدوا للانسان الفرد شخصيته ، ويفسروا تجاربه الانسانية الحية • وبذلك ركزوا على التجربة الانسانية الفردية الحية التى تتمتع باستقلال ذاتى ، وخصوبة لا نظير لهـــا فى المخلوقات الأخرى •

خامسا : كان للوجودية منابع فكرية كثيرة فى تاريخ الفلســـفة ، ولا أجد بنا حاجة الى تتبع سلسلة الفلاسفة الذين كان لهم تأثيرهم على هذه النزعة ابتداء من سقراط وأفلاطون وأرسطو قديما وأوغسطين فى العصور الوسطى وبسكال فى القرن السابع عشر [١٠] • وحسبنا أن نبدأ بالأسلاف المباشرين للوجودية •

١ — كيركجارد : ويعد الاب الروحى للوجودية ، والمصدر الذى نبعت منه معظم الاتجاهات الوجودية المعاصرة • والغريب أن الفيلسوف الدنمركى « سيرين كيركجارد » لم يحظ بأى اهتمام أثنـــاء حياته • ويعزى اكتشاف أفكاره فى القرن العشرين الى تماثل أفكاره ومأســـاته الخاصة مع روح عصرنا الذى نعيشه • ولم يقم كيركجارد نســـقا فلسفيا خاصا به ، ولكنه هاجم « هيجل » منكرا امكانية جمع التعارض بين الفكرة ونقيضها داخل مركب عقلى واحد • وأقر بأولوية الوجود على المـــاهية • ويبدو أنه أول من استخدم لفظ « الوجود » بمعنـــاه « الوجودى » • ووقف ضد النزعة العقلية متمسكا باستحالة الوصـــول الى معرفة الله تعالى بأى عملية عقلية • لذلك كان الايمان المسيحى

(١٠) أنظر ذلك بالتفصيل كتاب :

S. P. Peterfreund & Th. C. Denise : Contemporary Philosophy and its Origins, pp. 183 - 189.

مملوءا بالتناقضات ، لأن أى محاولة لتعقيل الله هى فى حقيقتها مروق عن الدين • وربط كيركجارد نظريته عن الموت بنظريته الخاصة بعزلة الانسان التامة ، وبعلاقته بالله والمصير المأسوى للانسان [١١] •

وقد لعب « أدموند هوسرل » E. Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) ومذهبه الفينومينولوجى Phenomenology دورا هاما فى الوجودية • وقد استخدم هيدجر ومارسيل وسارتر المنهج الفينومينولوجى ، مع أنهم لم يتفقوا مع هوسرل فى النتائج التى توصل اليها طريق هذا المنهج • فحذف هوسرل للوجود (أو وضعه بين قوسين) قد جعله فى تعارض مع الوجودية [١٢] •

وتدين الوجودية أيضا لفلسفة الحياة وخاصة فى رأيها عن الزمان ، ونقدها للمذهب العقلى والعلم الطبيعى •• وقد قدم « برجسون » و « نيتشة » الكثير من الافكار للوجودية [١٣] •

المقصود بالفلسفة الوجودية :

لقد شاع استخدام لفظ « الوجودية » شيوعا كبيرا فى الاوساط الادبية والفلسفية والفنية والاجتماعية ، واتسع معناه اتساعا غريبا حتى كاد يفقد معناه • فلم يقتصر استخدامه على نمط فلسفى معين له خصائص معينة ، بل تعداه الى حد القول عن موسيقى أو رسام أو صحفى أنه « وجودى » • بل وصل الأمر الى حد اطلاق هذا الوصف على كثير من السلوك الصاخب والفاضح الذى يحدث فى النوادى ذات الطابع الاخلاقى المنحل ، وفى علب الليل بكل ما يقع فيها من أفعال لا تليق بكرامة الانسان •

---

(١١) Bochinski, op. cit., pp. 157 - 158.

(١٢) Ibid., p. 158.

(١٣) Ibid., p. 158.

ولكن لندع هذه البدع التى ترتبط بالوجودية ، ولنحاول النظر الى هذا الاتجاه من زاوية فلسفية . وهنا لا نجد الأمر ميسورا كما قد نتصور ، لأننا لو نظرنا الى من نصفهم بأنهم « وجوديون » من أمثال « كيركجارد » و « هيدجر » و « ياسبرز » و « سارتر » وغيرهم ، لما وجدنا أنفسنا أمام نمط واحد من الفلاسفة يتقاسمون « مذهبا » فلسفيا واحدا ، بل نجد أنفسنا بازاء مجموعة من الفلاسفة لكل منهم ضرب من التفكير الفلسفى يختلف اختلافا كبيرا عن الآخر على وجه لا يمكن معه أن نصبهم جميعا فى قالب واحد وهو قالب « الوجودية » . بل ان بعض هؤلاء الفلاسفة من يرفض صراحة أن يصف نفسه بأنه وجودى ، بل منهم من يرفض أن يعد نفســه فيلسوفا . فقد رفض أب الوجودية « كيركجارد » أن يقول عن نفســه أنه فيلسوف ، بل فضل القول بأنه باحث فى الأمور الدينية والالهيات ، متخذا موقفا فرديا انعزاليا . كما رفض « هيدجر » أن يصف نفســه بأنه « وجودى » لأن الفيلسوف الوجودى فى نظره يحصر انتباهه فى الوجود الخاص أى فى الوجود الانســانى الخاص ولا يتعداه الى البحث فى الوجود العام ، فى حين أن فلسفته انما تبحث فى الوجود العام ، شأنها فى ذلك شأن معظم الفلسفات الأخرى . ولهذا فهو ليس « فيلسوفا وجوديا » بهذا المعنى ، بل الأحرى هو « فيلسوف الوجود » . والى مثل هذا ذهب «ياسبرز» الذى وصف فلسفته بأنها «فلسفة الوجود» معتقد بأن « سارتر » هو وحــده الذى ارتضى لنفسه اســم « الفلسفة الوجودية»(١٤) . كما آثر « جيرييل مارسيل » أن يســمى فلسفته باسم « السقراطية الجديدة » (١٥) .

ويبدو أن اسم « الوجودية » وصفه « وجودى » انما يرتبطان بالمدرسة الفرنسية الوجودية التى تزعمها « سارتر » . والواقع أن

---

(١٤) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٤٥١ .

(١٥) نفس المرجع ، ص ٤٨٢ .

شهرة الوجودية قد بدأت فى اتساعها منـذ كتابات سارتر وتلاميذه حتى التصقت الوجودية باسـم سارتر ، وكأنه هو وحـده صاحب هـذه الفلسفة !

وعلى ذلك ، فان من العسير تماما تقديم تعريف « جامع مانع » — اذا شئنا أن نستخدم لغة المناطقة التى ينفر منها الوجوديون — للفلسفة الوجودية تنطبق على جميع من نقول عنهم أنهم « وجوديون » • ولكن على الرغم من هـذا ، فاننا نستطيع أن نلتمس عندهم جميعا بعض الاهتمامات المشتركة التى تميزهم عن غيرهم من الفلاسفة • وربما كانت هـذه الاهتمامات هى التى تسـوغ لنا أن نضعهم جميعـا — مع شىء من التجاوز — تحت اسـم « الوجودية » • فماذا عسى أن تكون هـذه الاهتمامات المشـتركة ؟

١ — انصبت معظم اهتمامات الفلاسفة الوجوديين على المشكلات الوجودية للانسان ، مثل معنى الحياة والموت والمعاناة •• وباختصار كل ما يتصل بمشكلات الوجود البشرى أو « الوجود الانسانى فى العالم » على حد قول هيدجر • ولكن لا يعنى هذا أن هذه المشكلات الانسانية هى من وضع هؤلاء الفلاسفة ، اذ أنها كانت موضع دراسة وبحث على يد الفلاسفة على مر العصـور • الا أن هـذه المشـكلة قد اتخذت على يد الفلاسفة الوجوديين صورة جديدة • فلم يعد الانسـان عند الوجوديين بالمعنى الذى تناوله الفلاسفة الآخرون ، أعنى ذلك الحيوان الناطق الذى افترضه الفلاسفة العقليون ، وجعلوا بذلك من الناس جميعا نسخة واحدة • بل أصبح الانسان الوجودى هو ذلك الانسان الفرد الذى يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربته الحية التى لا يستطيع أحد غيره أن يحل محله فيها • وهذه التجربة الانسانية والمشـكلات الفعلية الانسانية انما تجسد عند الوجوديين الفردية الانسانية التى لا ينبغى أن تذوب وسط مجموعة من الأفكار الجامدة ، تلك التى من شأنها أن تشوه الواقع الانسانى الحقيقى •

ان المنطق الرئيسى هنا هو أن التجـربة الانسانية التى يعيشها الانسان هى منبع كل معرفة وأساس البحث عند الفلاسفة الوجوديين ، كل من وجهة نظره • ولعل هذا هو السبب فى أن الفلسفة الوجوديه تظهر دائما مطبوعة بطابع الخبرة الشخصية حتى عند هيدجر •

وهنا قد تختلف الوجودية من النزعة الانسانية الطبيعيه • فعندما يقول صاحب النزعة الانسانية : « الانسان مقياس الأشياء جميعا » فانه يتحدث عن الانسان بوصفه نوعا ، لا عن الناس بوصفهم أفرادا • غير أن الوجودى يرى أن عبارة « الانسان مقياس الأشياء جميعا » (وهى عبارة تنطوى فى نظره على طنطنة وتفاهة) لا تعنى قطعا الجنس البشرى بأكمله • فمن المبادىء الرئيسية فى الوجودية القول أن الفرد وحده هو مقياس الأشياء جميعا ولا سيما كل القيم ، فالحياة عملية متصلة من اتخاذ القرارات ، وكل قرار هو فى نهـاية الأمر شخصى وفردى • وما حياة الانسـان الا مجـرد مشروع • وكل منا مهندس ذاته وبناؤها[١٦] •

٢ — يشترك الوجوديون فى القول بأن الوجود الانسانى واقعى بشكل مطلق ، وهو واقع متجدد فى كل لحظة ، يخلق ذاته بشكل مستمر • وهو مجرد مشروع يزداد تحققا فى كل لحظة ، بحيث يظهر فى كل لحظة أكمل من اللحظة السـابقة عليها • وهو على هـذه الصورة من الواقعية التى تختلف عما كان يعتقد به الفلاسفة بوجه عام • فالانسان عند الوجوديين لم يخلق دفعة واحدة بحيث تصبح طبيعـة محددة واضحة منـذ البداية ، بل أن وجوده يخلق ذاته فى كل لحظة • فالانسان هو الذى يخلق ذاته بحرية كاملة ، بل الانسان عندهم مرادف لحريته على وجه لا نستطيع معه أن نقول أن طبيعة الانسان محددة قبل أن يوجد ، بل لابد من أن يوجد أولا ثم يحدد هو نفسه بعد ذلك بالاختيارات الحرة التى يتخذها بعد وجوده •

---

(١٦) هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشـكلاتها ، الترجمة العربية ، ص ٤٠٧ — ٤٠٨ •

٣ — ويترتب على ذلك أن الوجوديين يأخذون ما يسمى بالوجود بوصفه الموضوع الرئيسى الذى ينبغى أن ينصب عليه البحث • الا أنهم يختلفون فى معناه ومع ذلك فهو يمثل نمطا انسانيا خالصا • فالانسان (وهو مصطلح يستخدمون مكانه أحيانه ألفاظ « ما هنالك » ، «الوجود» ، « الانا » ، « الوجود لذاته ») هو الذى يحوز الوجود بشكل فريد • وبمعنى أدق هو لا يحوز الوجود ، بل هو الوجود نفسه • ولو كانت هناك ماهية للانسان ، لكانت هذه الماهية اما وجوده أو شيئا ناتجا عن وجوده[١٧] •

٤ — ان من الخطأ أن نستنتج من ذلك ان الوجوديين يعتبرون الانسان مغلقا على نفسه ، بل على العكس من ذلك هو واقع مفتوح وغير كامل • وعلى ذلك فان طبيعة الانسان ترتبط ارتباطا تاما بالعالم وبالناس على وجه الخصوص • وقد أقر جميع ممثلى الوجودية بهذا الاعتماد المزدوج ، بحيث يبدو الانسان مدمجا فى العالم • وعلى ذلك فان الانسان لا يواجه فى كل زمان موقفا مفروضا عليه ، بل يواجه موقفه هو • ومن ناحية أخرى يفترض الوجوديون أن هناك ارتباطا خاصا بين الناس ، وهذا الارتباط هو الذى يعطى للوجود صفته الخاصة • وهذا هو معنى « المعية » togetherness عند هيدجر ، و « التواصل » Communication عند ياسبرز ، و « الانت » thor عند مارسيل[١٨] •

٥ — ينكر الوجوديون التمييز بين الذات والموضوع • لذلك فهم لا يعطون قيمة للمعرفة العقلية بالنسبة للأغراض الفلسفية ، لأن المعرفة الحقيقية لا تتحقق بالفهم ، بل من خلال الواقع الذى يكون موضع خبرة منا •

وهكذا نلاحظ أن الوجودية جاءت رفضا لكل أنواع التفكير المجرد ، وللفلسفة المنطقية و العلمية الخالصة ، وباختصار ، الوجودية هى الاتجاه

(١٧) Bochenski, p. 159.

(١٨) Ibid., p. 160.

الذى يرفض « مطلقية العقل » ، وتؤكد فى مقابل ذلك أن الفلسفة ينبغى أن تتعلق بحياة الفرد وتجربته الخاصة ، وبالموقف التاريخى الذى يجد نفسه فيه • فينبغى على الفلسفة الا تهتم بالتأمل المجرد ، بل بطريقة الحياة ، فهى ينبغى أن تكون فلسفة تعيننا على أن نعيش • وهـــذا كله متضمن فى كلمة « الوجود » • ويقر الفيلسوف الوجودى بأن ما أعرفه ليس هو العالم الخارجى من حيث هو كذلك ، بل هو تجربتى الخاصة • فالأمر الشخصى بالنسبة للوجودى أمر واقعى ، وعلى ذلك ينبغـــى أن تبدأ الفلسفة من خبرة المرء الخاصة ، من معرفته الباطنية الخاصة ، وهـــذه المعرفة الباطنية هى الجديرة بالعناية والتوسيع والاثراء ، لذلك ينبغى التسليم بها بوصفها أمرا واضحا • أما العقل ـــ كما أشار الى ذلك بعض الوجوديين ـــ يمكن أن يكون مفيدا فى هـــذا الاتجاه ، ولكن لا ينبغى على الاطلاق أن يكون وصيا آمرا[١٩] •

المـــاهية غير سابقة على الوجود :

ونصل الآن الى فكرة جوهرية فى الفلسفة الوجودية يتفق عليها جميـــع الفلاســـفة الوجوديون ، وهى قولهم بأن المـــاهية essence لا تسبق الوجـــود existences • فالوجـــود سابق على المـــاهية عند معظمهم ، أو الوجود هو المـــاهية عند بعضهم • فما معنى الوجود ؟ وما معنى المـــاهية ؟ وأيهما يسبق الآخر ؟ •

لعلنا نتفق على أن كل نوع من أنواع الكائنات له طبيعة تختلف عن طبيعة النوع الآخر • فلكل نوع مجموعة من الخصائص التى تميزه عن غيره هـــذا النوع أو ذاك • فللانسان طبيعته الخاصة التى نجدها فى كل أفراد من الأنواع ، بحيث اذا ماتوافرت هـــذه الخصائص فى شىء قلنا أنه ينتمى الى هـــذا النوع أو ذاك ، فللانسان مثلا طبيعته الخاصة التى نجدها فى كل أفراد الناس ، بحيث اذا وجدت فى كائن ما قلنا عنه

---

(١٩) Roubiczek, op. cit., pp. 10 - 11.

أنه انسان • ومعنى ذلك الماهية تشير الى الطبيعة الحقيقية للأشياء ، فهى تشير الى انسانية الانسان ، وحصانية الحصان •• الخ •• ، ويمكن النظر اليها بصورة مجردة •

أما الوجود فهو — بوجه عام — التحقق الفعلى لأفراد الناس ، هو هذا الانسان المعين الذى أعرفه ، أو فى هذا الحصان الجزئى الذى أملكه وأحبه • وسنعود الى الحديث عن الوجود مرة أخرى بعد قليل •

والسؤال الآن : هل الماهية تسبق الوجود أم أن الوجود سابق على هذه الماهية ؟

يرى الوجوديون أن « ماهية » الأشياء الجامدة — مثل الكرسى — لابد أن تكون سابقة على وجودها • فالكرسى قد صنع على يد شخص كانت لديه « فكرة » الكرسى وطريقة صنعه • فوجود الكرسى جاء بعد أن تمثل النجار صورة الكرسى ، أى ماهيته ، واستخدم الأدوات الضرورية لاخراج هذه الصورة الى حيز الوجود ، فجاء الوجود هنا لاحقا على وجود الماهية فى ذهن النجار • ومثل هذا يقال فى النباتات والحيوانات ، فبذرة التوت ، تلك التى تنطوى على خصائص التوت وماهيته تسبق وجود شجرة التوت ، فالماهية هنا سابقة على الوجود ، لأننا نستطيع أن نتنبأ بالصورة التى تكون عليها شجرة التوت من بذرتها •

وباختصار فان جميع الكائنات تكون ماهيتها سابقة على وجودها فيما عدا الانسان • فان ماهيته لن تكون سابقة على وجوده • اذ أن الانسان — فيما يقول سارتر — مشروع وجود يحيا ذاتيا ، ولا يوجد فى سماء المعقولات مثل هذا المشروع ، والانسان لا يكون الا بحسب ما ينويه وما يشرع بفعله[٢٠] وبهذا الفعل الحر الذى يختار به ذاته يخلق ماهيته بنفسه[٢١] •

---

(٢٠) سارتر ، جان بول : الوجودية فلسفة انسانية ، الترجمة العربية.

(٢١) ينبغى هنا أن نشير الى أن هناك نوعين من الوجودية : الوجودية =

وينبغي هنا أن نشير الى أن هناك نوعين من الماهية : الماهية العامة والماهية الخاصة • والمقصود بالأولى هى الطبيعة الانسانية أو الصورة الانسانية العامة التى تميز النوع الانسانى من غيره من أنواع الكائنات الأخرى • وهذه الصورة لا دخل للانسان بها ، وهى تكون معروفة قبل أن يولد الانسان • أما الماهية الخاصة فهى الحقيقة الفعلية التى يوجد عليها الانسان فى الواقع ، فكون الانسان خيرا أم شريرا ، وكونه مثقفا أو جاهلا ، وكونه عالما أو طبيبا أو أديبا أو قاتلا أو سارقا ، فهذه كلها تشكل ماهية الانسان الخاصة • وحينما يتحدث الوجوديون عن أن الماهية لا تسبق الوجود فانهم بالطبع يقصدون هذه الماهية الخاصة •

ولكن ما قيمة أن نقدم الوجود على الماهية أو نجعل الماهية سابقة على الوجود ؟ من الواضح أننا لو قدمنا ماهية الانسان على وجوده ، لوضعنا بذلك انسانا مثاليا ، وما علينا سوى أن نجتهد حتى نصبح مشابهين له قدر المستطاع ، ولأصبح وجودنا موجها نحو غاية معينة ، وهى هذه الماهية التى نعبر عنها بالعدل والخير والفضيلة والسعادة ••• الخ • ولو اعتبرنا جميع الناس مشتركين فى هذه الماهية ، لنتج عن ذلك أن على الجميع أن يوجهوا جهودهم نحو ما يحقق كمال هــذه الماهية ، كما نجد ذلك فى البذرة حيث توجد قوة كامنة توجه نمو البذرة حتى تدرك كمالها • وكمالها هو نوع معين من النبات له ماهية ثابتة معينة تميزه عن باقى الأشياء • كذلك يكون تقــدم ماهية الانســان على وجوده بمثابة قوة موجهة للوجود الانســانى •

= المؤمنة والوجودية الملحدة أو على حد تعبير سارتر : هنــاك المسيحيون والملحدون • ويمثل ياسبرز ومارسيل الوجودية المسيحية ، ويمثل سارتر وتلاميذه (وربما هيدجر أيضا) الوجودية الملحدة . الا أن الوجودية الملحدة — لسوء الحظ — هى التى حظيت بالشهرة والانتشار ، حتى كادت تطمس معالم ما يسمونه بالوجودية « المؤمنة » . ونحن هنا سوف لا نميز فى حديثنا بين هــذين النوعين ، مادمنا نتحدث عن المبادىء العــامة ، وكذلك فان الانتقادات التى سنوجهها الى الوجودية فستشمل النوعين .

الا أن الوجودية جاءت لتقدم الوجود على الماهية ، ولتنكر أن تكون هناك ماهية واحدة ثابتة • فهناك ، فيما يقول الوجوديون ، ماهيات كثيرة تختلف باختلاف الأفراد ، وتتكون من وجود كل فرد • فالوجودية لا تبالى بالماهيات ، ولا تعير أهمية الا لما هو موجود ، أو كما يقولون الوجود هو ما هو موجود • ومن هنا قيل أن هذه الفلسفة قد أحدثت ثورة فى دراسة الانسان •

وكلمة « الوجود » فى هذه الفلسفة لا يقصد بها ما نعنيه عادة بهذه الكلمة • ويبدو أن من العسير تقديم تعريف دقيق للوجود هنا • لأن الوجود عند الفلاسفة الوجوديين ليس صفة تضاف الى الصفات التى تشكل ماهية الانسان ، بل هو الحقيقة التى تقوم عليها جميع الصفات ، فاذا لم يكن هناك وجود انتفى وجود الصفات • ومن هنا فلا يصح أن تقول : أنا متوسط القامة ، أسمر اللون ، ارتدى رداء رماديا ، الى آخر هذه الصفات ، ثم تضيف الى ذلك قولك اننى موجود ، بل يجب أن تقول أننى لا أكون متوسط القامة ، أسمر اللون ، الى آخر هذه الصفات الا اذا كنت موجودا ، فنحن لا ندرك الوجود الا فيما هو موجود ، ولا يمكن ادراك الوجود منعزلا بمفرده • ولا يصح أيضا أن نقول عن الأشياء أنها موجودة ، لأن وجود الأشياء لا يكون بدوننا • فالأشياء لا تصل الى درجة الوجود الحقيقى الا اذا وقعت لنا فى خبرتنا ، وأصبحت موضوعات لمعرفتنا وشعورنا بها • ومن هنا كان الوجود الحقيقى فى نظر الوجوديين ميزة يمتاز بها الانسان وحده •

ومن هنا عارض الوجوديون « الكوجيتو الديكارتى » : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » الذى أراد به ديكارت أن يكون برهانا على وجودنا • الا أن هذا « البرهان » لا يشير الا الى ترجيح التفكير المجرد ، ومن هنا كان « همان » — وهو أحد أسلاف الوجودية — على حق حين قال

على عكس ديكارت : « أنا موجود اذن فأنا أفكر » (*) • بل أن التفكير يتعارض مع الوجود ، وهذا ما تمناه أب الوجودية المعاصرة — كيركجارد — حين قال « كلما أزددت تفكيرا كلما قل احساسى بوجودى » •

الوجـــود والحـــرية :

ان الوجود الحقيقى هو فى نظر الوجوديين — كما أشرنا — ميزة لا يمتاز بها سوى الانسان ، وذلك لأن الوجود الحقيقى يتطلب الاختيار والحرية • ولكن لمـا كان بعض الناس لا يتمتعون بهذا الاختيار ، فان هؤلاء لا يكون لهم وجود حقيقى • فالأفراد الذين تقودهم الجماعة ، ولا يقومون باختيار حقيقى فانهم — فيما يقول هيدجر — لا يوجدون على الحقيقة ، لأن من يوجد حقيقة هو — فيما يرى سارتر — الذى يختار نفسه بكل حرية ، وهو الذى يكون نفسه ، أعنى هو الذى يكون من صنع نفســه •

فالوجود عندهم ، اذن مرادف للاختيار ، ومن يتوقف عن الاختيار الحر عند مرحلة معينة يتوقف عن الوجود الحقيقى • فنحن — كمـا يقولون — لا نوجد الا بواسطة التقدم والرقى نحو وجود متزايد ، نحققه بواسطة حرية الاختيار • والتوقف عن الاختيار خيانة للوجود الانسانى ، ولابد أن يكون ممتنعا • لأننا لكى نكون موجودين على الحقيقة لا بد لنا أن نميز بلا انقطاع بين هذا الكائن الذى بلغناه عن طريق اختيار مسبق وبين الكائن الذى نريد أن نكونه • فلا يجوز أن نتوقف عن الوجود كأننا بلغنا مرحلة نهائية ، فالوجود دائما ارتفاع دائم ، وسمو مستمر على ما نحن عليه عند لحظة معينة •

وهكذا نلاحظ أن الوجود عندهم مرتبط ارتباطا وثيقا بالفعل الانسانى والعمل الانسانى ، والممارسة الفعلية لحـرية الانسان فى الاختيار والسلوك وليس مرتبطا بالتفكير فى الوجود • لأننى مهما فكرت فى وجودى

(*) Roubiczek, p. Existentialism, p. 9.

فاننى لن أصل الى تعريفه أو ادراكه ، لأن الوجود ليس شيئا من الأشياء الجامدة التى يمكننى أن أصل اليها بفكرى ، بل هو قوة متجددة على الدوام ، تتبدى خلال اختيارى الحر فى طريقى نحو التقدم المتواصل .

وعلى ذلك ، فان الصفة الرئيسية للوجود — ان جاز لنا أن نصفه بصفة — هى أنه غير قابل للتحديد ، وأنه يستعصى على المعرفة الموضوعية . لأننا هنا لسنا بازاء موضوع من الموضوعات ، وليس أمامنا شىء نعتمد عليه لتفسير وجودنا . وكما يقول ياسبرز أننا لا نستطيع أن نتكلم الا عن الماضى ، أى عن الوجود الذى أصبح موضوعا . فالوجود يتلاشى اذا لاحظناه .

والآن ، اذا كانت ماهية الانسان تتمثل فى وجوده ، ووجوده يرادف حريته ، كانت ماهية الانسان متوقفة على حريته ، لأنه هو الذى يخلق ماهيته الخاصة التى لا يمكن أن توجد عند أى أنسان آخر ، فهو الذى يختار الفرد الانسانى الذى يريده . فما دام الانسان يتمتع بالحرية فى اختيار هذا الأمر أو ذاك ، فان من العسير أن نحدد مسبقا أى الأمرين سيختار ، وبالتالى يستحيل التنبؤ بالماهية التى سيكون عليها .

ان الحرية عند الوجوديين هى الوجود الانسانى نفسه ، وليست مجرد صفحة مضافة الى هذا الوجود . وفى ذلك يقول سارتر « أن الحرية ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعتى ، بل هو نسيج وجودى[٢٢] لأن الحرية هى عين الوجود ، بل أن القول بأن الانسان موجود يعنى ببساطة أنه حر . وهكذا أصبحت الحرية عندهم وكأنها قدر لا سبيل الى الهروب منه . فقد قدر على الانسان أن يكون حرا ، وليس له الحرية فى أن يتخلى عن حريته ، فقد حكم علينا بأن نكون أحرارا على حد قول سارتر .

---

(٢٢) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، الترجمة العربية .

فالانسان يمر فى كل لحظة من لحظات حياته بمواقف متعددة ، ولا يملك الا أن يختار بينها ، والا كان شأنه شأن حمار «بوريدان» الذى وضع بين حزمتين من البرسيم ، وتردد فى اختيار احداهما ، وطال به التردد حتى مات جوعا . فالانسان لا يمكن أن يتوقف عن الاختيار ، ومن خلال هـذا الاختيار يختار نفسه ، ويكون رب أفعاله وخالق ماهيته فى حرية كاملة . فالانسان ليس شيئا آخر سوى خلق ذاتى ، أى أن الانسان هو الذى يخلق ذاته بنفسه ، لأن وجوده يتوحد مع فاعليته (أى أعماله) ، أو بالاحرى مع أفعاله الحرة . فالانسان ، كما يقول سارتر ، هو ما يفعل ، وما هو الا سلسلة من المشـاريع . والوجود الانسانى هو ـ فى أية لحظة ـ مشروع متحقق ، رسمه الانسان بنفسه ، ونفذه بحرية تامة . وبعبارة أخرى نقول : ان وجود الانسان الفعلى الخارجى ليس الا مشروعه الأساسى . بيد أن الوضع الفعلى للانسان لا ينطبق أو لا يتطابق أبدا مع امكانياته ، ذلك لأن وجوده يظل دائمـا وجودا ناقصا ، والنقص عند سارتر ما هو الا تجل للسلب الأساسى الكامن فى الوجـود الانسـانى . وفى ذلك يقول سارتر فى كتـابه « الوجود والعدم » « ان الانية (أى الوجود الانسانى) ليست شيئا يوجد أولا ثم ينقصه ، فيما بعد ، هـذا أو ذاك ، انها توجد أولا ومنـذ البداية كنقص وعلى علاقة تركيبية مباشرة مع ما ينقصها ... والانية تدرك فى مجيئها الى الوجود على أنها وجود ناقص ... والانية تجاوز مستمر الى تطابق مع ذات غير معطى أبدا »[٢٣] .

ان المسعى لتحقيق هـذه الذات انما يتم باختيار المواقف والأفعال فى حرية تامة ، ويكون الانسان وحده هو الذى يقرر ويختار ما يكون اياه .

وما دام الانسان حرا بهذه الصورة ، فهو اذن مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله ، لأنها أفعال آتاها بحرية تامة ، واختيار كامل . ويرفض

---

(٢٣) محمود رجب : « سارتر فيلسوف الحرية والاغتراب » ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٢٥ ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٤٥ .

الوجوديون تبرير سلوك الانسان وأفعاله بعوامل وظروف تتحكم فيه ؛ اذ أن حياتنا ، فى نظرهم ، هى كما نختار لها أن تكون • فالجبان هو الذى يصنع من نفسه انسانا جبانا ، والبطل هو الذى صنع نفسه على هذه الصورة ، وفى امكان أولهما أن يكف عن الجبن ، وفى امكان الثانى أن يتوقف عن البطولة •

وقد يبرر البعض الاتيان بعمل ما بظروف اجتماعية أو عوامل وراثية أو بالغواية والاغراء لكى يتنصل من مسئوليته عن هذا الفعل • ان مثل هذه التبريرات مرفوضة عند الوجوديين ، لأن الانسان فى نهاية الأمر هو الذى اختار هذا الفعل ، مدركا له تمام الادراك ، اختاره فى حرية كاملة ، وهو بالتالى مسئول عنه وعن نتائجه • ويذكر لنا ياسبرز فى هذا المجال قصة مؤداها أن شخصا وقف أمام القاضى يبرر ما قام به من فعل رادا ذلك الى ظروف مولده ، والميول الوراثية الشريرة ، وغير ذلك من عوامل لا دخل له بها ، ملتمسا البراءة لعدم مسئوليته عن دوافع هذا الفعل • فما كان من القاضى الا أن رد عليه قائلا : اذا كنت أنت مجبرا عما قمت به من فعل ، فأنا أيضا مجبر على ادانتك ، لأنى مضطر الى أن أحكم عليك بمقتضى ما لدى من قوانين •

ولكن قد يقول قائل : ان هناك من الأمور ما لا يمكننى أن أكون حرا بازائها ، وبالتالى لا أكون مسئولا عنها ، لأنها تخرج عن نطاق اختيارى وحريتى • فلو كنت ضعيف البنية ، لما كنت حرا فى أن أكون مصارعا أو ملاكما ، ولو كنت جاهلا لما كنت حرا فى أن أكون عضوا فى احدى الأكاديميات العلمية •• وهكذا • ألم يقل سارتر نفسه ان الانسان حالة تؤثر فيها عوامل عديدة : الطبقة التى ينتمى اليها الانسان ، ومقدار مكسبه ، وطبيعة العمل الذى يقوم به ، كما أن عواطفه وأفكاره تخضع لتأثيرات متعددة ؟ الا ينطوى وجود الانسان على الموقف التاريخى الذى يجد نفسه فيه ؟ •

لقد ذهب « هيدجر » الى أن وجودنا هو « وجود مقذوف به فى

موقف تاريخى » لا مهرب لنا منه • ولحماية حريتنا لابد لنا من أن نقبل هذا الموقف بارادتنا الحرة • فما دمنا لا نستطيع له تغييرا ، فيجب علينا أن نجعله ملكا لنا ، وذلك بتوحيده بوجودنا • لأننا سنبدد طاقاتنا وربما سنقضى على حياتنا لو أننا وقفنا ضد هذه الضرورات الخارجية [٢٤] •

أما سارتر فقد قال : اذا لم يكن فى استطاعتنا أن نختار الطبقة الاجتماعية التى ولدنا فيها ، ولا أن نختار تكوين جسمنا وعقلنا ، فان الموقف الذى نختاره تجاه الطبقة التى نحن فيها ، وتجاه جسمنا أمر راجع الينا • فالعامل يتأثر بطبقته الاجتماعية ، ولكن هو الذى يعطى معنى لحالته ولحالة زملائه ، فهو الذى يهىء للعمال مستقبلا اما برضائه بحالته الراهنة واما بالانتصار عليها • واذا كنت عاجزا — وأنا بالطبع لم أختر لنفسى هذه الحالة — فأنا حر فى اختيار موقف أقفه تجاه عجزى هذا • ان الحرية هنا تتمثل فى الموقف الذى اتخذه تجاه مثل هذه الأمور • فلو بعت نفسى كعبد ، أو أخضعت ارادتى لحاكم مطلق ، فانى أمارس حريتى فى مثل هذا الفعل ، فموقفى تجاه وضعى الذى أنا عليه هو تعبير عن حريتى ومسئوليتى عما حدث وعما يترتب على ذلك • ولذلك فلا حرية الا من خلال موقف معين اتخذه واختاره بمحض حريتى •

وهكذا فان الانسان يمارس حريته حتى فى تلك « المواقف النهائية » — بتعبير ياسيرز — التى يصطدم بها الفرد ، ولا يجد منها مفرا كالميلاد والموت ، وكالميلاد فى يوم معين ، أو بلد معين ، أو من أبوين معينين ••• فكل هذه المواقف لا تقضى على حرية الانسان ، لأننى أستطيع أن أمارس حريتى ازاء هذه المواقف ، واستجب لها بشكل حر ، وأصبح مسئولا عنها • ويقول سارتر : اننى أشعر بالعار لكونى ولدت ، أو أدهش لهذا ، أو اغتبط له ، أو اذا حاولت انتزاع حياتى من نفسى ، فانى أؤكد أنى أحيا ، واعتبر هذه الحياة سيئة ، وهكذا فانى — بمعنى

(٢٤) Roubiczek op. cit., p. 123.

ما — اختار أن أولد • والعـاجز مسـئول عن عجزه ، حقيقة أنه لم يختر هذه الحالة ، الا أنه اختار أن يحيا على هذا النحو ، وبهـذه الحياة يجعل العجز فعلا من أفعاله ، وتعبيرا عن حريته ، وبالتالى فهو مسئول عنه ، اذ كان بوسعه أن يختار بين الحياة عاجزا وبين عـدم الحياة كما ينتحر البعض مثلا •

ان الحرية هنا حرية تلقائية ، وهى تعبر عن تلقائية الانسان ، ولا وجود لها الا فى الوجدان ، لأنه الجسم خاضع للحتمية التى يخضع لها العالم الطبيعى ، أما الوجدان فهو تدفق حر ، وحرية التدفق هذه هى الوجود ، فلا شىء يوجد قبل الوجدان ، اذ أن الانسان انما يوجـد بواسطة هذا التدفق الحر •

وليست هذه الحرية ميزة تمتاز بها الافعال الارادية فحسب ، بل ان الشعور والعواطف والانفعالات والشهوات هى أيضا حرة ، لأنها مواقف يختارها الانسان • يقول سارتر : « أن خوفى حر هو دليل على الحرية ، اننى أضع كل حريتى فى خوفى ، وتكون لدى حرية »[٢٥] لأننى اخترت لنفسى أن أكون خائفا فى ظرف معين • وهكذا تكون حياتنا السيكولوجية كلها حرة ، وهذا الشعور بالرحية هو الذى يولد فينـا شعور بالفزع والقلق والمسئولية •

ولابد لنا من الاشارة هنا الى أن المسئولية التى ترتبط بالحرية ، لا تعنى مجرد أن الانسان مسئول عن نفسه وحسب ، بحيث تنحصر هـذه المسئولية فى ذاته المحدودة ، بل تتعدى ذلك الى جميع الناس ، بحيث يكون مسئولا عنهم بالمثل ، وهذا ما يؤكده سارتر حينما يقول : عندما نقول أن الانسان يختار ذاته ، انما نقصد بذلك أنه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس[٢٦] •

---

(٢٥) عن سارتر : الوجودية فلسفة انسانية .

(٢٦) Roubiczek, op. cit., p. 123.

وبهذا تكون مسئوليتنا أكبر بكثير مما نظن ، لأنها تلزم الانسانية جمعاء • فاذا كنت أود القيام بعمل فردى معين كأن أتزوج مثلا وأرزق أطفالا ، فانى بهذا لا ألزم نفسى وحدها على اختيار زوجة ، بل ألزم الانسانية جمعاء ، حتى لو كان زواجى متعلقا بوضعيتى أو بهواى أو برغبتى • وهكذا فأنا مسئول عن ذاتى وعن الجميع ، وانى لا أخلق صورة معينة للانسان الذى اختاره ، بل باختيارى لذاتى أختار « الانسان » أيضا • ومعنى ذلك أن الانسان يحمل على كتفيه عبء العالم كله ، فهو مسئول عن نفسه وعن العالم ، لا فى وجودهما ، بل فى كيفية وجودهما ، بمعنى أنه لا يستطيع أن يمتنع عن الشعور بالمسئولية عما يقع من المخالفات التى تلقيها على كاهله الحوادث وشكل العالم •• وهذه مسئولية ينوء بها كاهله ، لأن الانسان حين يدرك نفسه مهجورا ضعيفا بلا حول و لا قوة وحرا ، يدرك نفسه بوصفه الشخص الذى يصنع وجوده (٢٧) •

الحرية والجبر (أو الضرورة) :

والآن ، قد يتبادر الى الذهن السؤال التالى : هل الحرية عند الوجوديين مطلقة ، بمعنى أنها لا تعترف بأى قانون أو الزام أو جبر ؟

وهنا نجد عند الوجوديين الكثير من الاقوال التى تبدو فى ظاهرها وكأنها مناقضة لمفهوم الحرية عندهم • اذ أنهم يربطون بين الحرية والضرورة ، لأن الحرية لا تظهر بصورتها الحقيقية الا فى صراعها ضد الضرورة ، فالحرية المطلقة التى لا تعترض طريقها العقبات حرية خاوية لا معنى لها • ومن هنا ربطوا بين الحرية والضرورة ، وأنكروا أن يكون هناك تعارض بين الحرية والقانون ، لأن الحرية تفترض القانون ، فهو الذى ينظمها ويكفل بقاءها • فلو سلمنا بالحرية المطلقة تماما لكانت

---

(٢٧) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٠١ •

مرادفة للفوضى ، ولا نعدم شعورنا الحقيقى بالحرية • فشعورنا بحريتنا مرتبط بمعرفتنا وشعورنا بالاسباب والبواعث التى تدفعنا الى العمل ، وتتيح لنا الاختيار •

وعلى ذلك ذهب « كيركجارد » الى القول بأننى لا أعرف الحرية فى اختيارى الا حينما أسلم نفسى للضرورة ، وحينما أسلم نفسى لها أنساها ، وبذلك يكون الاختيار الحقيقى عنده هو الشعور بأننا لا نستطيع أن نعمل الا ما نعمله ، أو بعبارة أخرى ، اننى لا أستطيع أن أختار الا ما أختار • وهذا يعنى أن الحرية لا تلغى القيود والضرورة ، بل هى دائما مرتبطة بتلك القيود والالتزامات ، بحيث لا يمكن أن نفهم الضرورة على وجهها الصحيح الا اذا كانت ثمة قيود وضرورة ، بحيث يكون الاختيار الحقيقى هو ذلك الذى يبدو فى موقف لا يملك المرء بازائه الا أن يختاره •

والى مثل هذا الرأى ذهب « هيدجر » و « ياسبرز » • وقد رأى ياسبرز أن الاقوال « أنا موجود » و « أنا ملزم » و « أنا أريد » و « أنا أختار » كلها أقوال مرادفة للحرية الوجودية ، فلا اختيار بغير قرار ، ولا قرار بغير ارادة ولا ارادة بغير الزام ، ولا الزام بغير وجود •

أما بالنسبة لسارتر فقد بدت الحرية عنده وكأنها مطلقة ، لأن الانسان عنده سيظل حرا حرية مطلقة حتى وهو فى أشد المواقف قهرا وجبرا • « أنه حتى مقابض الجلاد لا تعفينا من أن نكون أحرارا » ، والحرية هنا ليست مجرد « الحرية الداخلية » وحسب ، فالعبد حر بالفعل فى أن يكسر قيوده ، لأن معنى القيود لا ينكشف الا فى ضوء الهدف الذى يختاره : فاما أن يظل عبدا أو أن يغامر من أجل أن يحرر نفسه من العبودية (٢٨) •

---

(٢٨) محمود رجب ، المقالة السابقة ، ص ٤٩ •

الا أن سارتر يرى أن الحرية لا تنبثق الا من مواقف الجبر والقهر وقد عبر سارتر عن هذه القضية أروع تعبير فى « جمهورية الصمت » عندما كان يصف فترة الاحتلال الألمانى لفرنسا ، فيقول ما نصه[٢٩] :

« لم نكن فى يوم ما أكثر حرية مما كنا خلال فترة الاحتلال الالمانى ، فقد فقدنا فى أثنائها كل حقوقنا ابتداء من حق الكلام ، كنا نتلقى الاهانات فى وجوهنا كل يوم ، متقبلين اياها فى صمت . وباسم أى ادعاء أو آخر كنا ننفى بالجملة . وكانت تواجهنا فى كل مكان — فى الجرائد وعلى الشاشة البيضاء — صورتنا الباهتة التى أراد منا قاهرونا أن نتقبلها . لهذا كله كنا أحرارا ، فلأن سم النازى قد تسرب الى أفكارنا ، كانت كل فكرة تعد انتصارا ، ولأن البوليس ذا القوة الشاملة حاول تكميم أفواهنا بالقوة ، كانت كل كلمة تحمل قيمة اعلان المبادىء ولاننا قتلنا ، فكل حركة من حركاتنا كانت لها خطورة الالتزام الوقور ... ان سر الانسان لا يكمن فى عقدة أوديب أو عقدة نقصه ، بل هو حد حريته الخاصة وقدرته على مقاومة التعذيب والموت ... لقد قدمت ظروف النضال لاولئك الذين انخرطوا فى سلك الحركات السرية خبرة من نوع جديد فهم لم يحاربوا « على المكشوف » مثل الجنود ، بل كانوا فى كل الظروف متوحدين .. واجهوا التعذيب متوحدين عراة فى حضرة معذبيهم .. المسئولية المطلقة فى الوحدة المطلقة ، أليس هذا هو التعريف الكامل للحرية ؟ من ثم ، أقيمت وسط الظلام والدم جمهورية هى أقوى الجمهوريات جميعا ، أدرك كل مواطن من مواطنيها أنه قد وهب نفسه للكل ، وحقق كل منهم — فى عزلة مطلقة — مسئوليته ودوره فى التاريخ . وبالاختيار لنفسه فى حرية ، اختار الحرية للجميع . هذه الحرية الخالية من المنظمات والجيوش والعساكر كانت مكسبا لكل فرنسى ، يثبت دعائمه الروحية فى كل لحظة .. لقد كانت جمهورية الصمت والظلام » .

---

(٢٩) هذا النص نقله محمود رجب فى مقاله السابق (ص ٤٩ — ٥٠) عن كتاب هاينمان « الوجودية وأزمة العصر » لندن ، ص ١١٣ .

ان مواقف الجبر والقهر هى شروط الحـرية ، وكل العقبـات والتحديات لحريتنا هى — فيما يقول سارتر — من صنعنا وتظهـر معنا • ويذهب الى أن الوضع الذى يقاوم حريتنا لا يمكن أن يكـون حجة ضد حريتنا ذلك أن الحرية تنبثق من خلاله [٣٠] •

وهكذا نلاحظ أن الوجوديين يعترفون بما يعترض طريق الحرية من عقبات وتحديات ، ولكنهم سرعان ما يحاولون سحب هـذه العقبات والتحديات تحت غطاء حريتهم ، ويجعلون من مواقف الجبر مواقف للحـرية •

عرضية الوجود وعبثية الحياة [٣١] :

ان الحرية وما يترتب عليها من الشعور بالمسئولية الكاملة عن كل اختيار نقوم به يبعث فى نفوس معظم الناس ضيقـا وقلقا شديدا ، ولكن لا مهرب للانسان من هذا « القلق الأخلاقى » ، فالانسان لابد أن يعيش مع القلق ، لا على البحث عن وسائل للقضاء عليه ، وهـذا القلق ليس هو الهم الذى يشعر به بعض الناس ، بل هو شىء أعمق وأبعث على الخوف : هو الشـعور الدائم بأن كل اختيـار له دلالته وأهميته ، لأنه يحمل فى طياته مسئوليتنا الشخصية الكاملة ، وبذلك يصبح كل اختيار جزءا من تاريخنا و « ماهيتنا » الدائمة •

الا أن الوجودية تزيد من حدة هذا التوتر وهذا القلق حين تصـور الكون بأنه عرضى تماما ، وذلك بالنسبة الى تجاربنا المنعزلة ، ويترتب على ذلك أن الحيـاة عبث أو لا معقولة بالضرورة ، ويكون وجود كل فرد أمرا لا تحكمه أية ضرورة •

---

(٣٠) نفس المرجع السابق ، ص ٥٠ •

(٣١) عرض « هينترميد » فى كتابه « الفلسفة أنواعها ومشكلاتها » هـذا الموضـوع بكثير من الوضـوح والعمق • انظر ترجمته العربيـة ص ٤١٠ — ٤١٦ •

ان العالم بالنسبة للوجوديين عارض تماما ، فمن الممكن أن يحدث أى شىء لأى شخص • فمهما تكن القدرة التنبؤية فى المستقبل ، سواء كان ذلك عن طريق العلم أو غيره ، فانها لا تستطيع أن تتنبأ بما سيحدث للانسان ، فتاريخ الحياة فى نظر الوجودى ليس الا سلسلة من الاحداث العارضة ، ذلك لأن الناس الذين نقابلهم ، ونصـــادفهم ، ونحبهم أو نحاربهم ، كل هؤلاء نلتقى بهم مصادفة • وكثيرا ما يحاول المحبون اقناع أنفسهم بأن القدر هو الذى دبر التقاءهم ، غير أن هذا وهم • فالناس قد ينتقلون من بيت معين فى حى معين ويجدون فيه السعادة أو الشقاء ، ولو كانت المصادفة قد جلبتهم الى الشارع المجاور ، وأحاطتهم بجيران آخرين وأشخاص آخرين يمكن أن يكونوا أصدقاء أو أحباء لهم ، لكان من الجائز أن تتحول سعادتهم أو شقاؤهم الى عكسها •

ويصور لنـــا سارتر فى احدى مسرحياته هـــذا الطابع العرضى للوجود ، فيقدم لنـــا البطل جالسا فى حديقة ، وفجأة يدرك هـــذا الطابع العرضى للموقف ، أعنى وجوده فى هـــذه الحديقة فى هـــذه اللحظة بعينها ، بل كونه حيا فى هـــذا العصر بالذات ، فقد كان من الممكن أن يكون فى مكان آخر ، أو كان من الممـــكن أن يكون فى عصر آخر ، بل ان كونه قد ولد — ومن هـــذا الأب بالذات وهـــذه الأم بالذات — انما هو حادث قد وقع بالمصادفة المطلقة ، ولمـــاذا ولد فى بلد معين ، مع أن أبويه كان من الممكن أن يعيشا فى أى مكان آخر ؟ ولمـــاذا نجا من كل أخطار الحيـــاة لكى يصل الى سن النضج ، ونجا من كل أخطار الحرب التى مات فيها عدد كبير من معاصريه ؟

أن جميع هـــذه الأمور قد حدثت بالمصادفة أو بمجرد « الاتفاق » البحت • وهـــذه المصادفة هى فى نظـــر سارتر الصـــفة الأســـاسية المميزة لكل وجـــود •

وتمضى الوجودية فى هـــذه الفكرة حتى نهايتها المريرة والمؤلمة ، فان الوجود طالمـــا كان — فى نظر فلاسفة الوجودية — وجود عارض

فان الحيـــاة لابد أن تكون من قبيل العبث أو اللا معقول ــ بالمعنى المنطقى لهذه الكلمة ، أعنى أنها غير متسقة مع الحقيقة • فما دام أى شىء يمكن أن يحدث للشخص ، فمن العبث أن نعتقد أن للحياة غاية أو خطة أو نظام عام ، فكل الحوادث التى تؤثر فى حياتنا عشـــوائية لا يمكن التنبؤ بها ، فنحن نعيش دائما على حافة هاوية من اللا يقين !(٣٢) •

ولكن أليس معنى هـــذا أن الحياة بلا معنى ، ما دامت تخلو من خطة كونية مدبرة من ذى قبل ؟ وهنا يحاول الوجوديون اعطاء معنى للحياة يجعلها فى نظرهم جديرة بأن تعاش • وهى «الالتزام» ، أعنى امكان وضع الأفراد لأهداف فردية واهتدائهم الى غايات « ذاتية » فى الحياة • فالقيم كلها عندهم ليست شخصية أو فردية خالصة فحسب ، بل كل الخطط والغايات تتصف بهذه الصفة • وعلى هـــذا فاننا لا يمكن أن نجعل للحياة معنى الا اذا أمكننا أن نجد ، بأنفسنا وفى أنفسنا ، معنى ورضا فى أعمال أو أهداف معينة • وهـــذا يعنى الالتزام بأمور معينة أو مشروع معين نكرس له أنفسنا بكل ما لدينا من طاقة • وهـــذه الالتزامات لا تكون ثابتة طويلة المدى ، اذ من الممكن أن تتغير ، وهى بالفعل تتغير خـــلال حيـــاة معظم النـــاس • ولولا هـــذه الالتزامات لأصبحت الحيـــاة بلا معنى •

ولكن يجب أن نتنبه ــ فيما يرى الوجوديون ــ الى أن الشعور بوجود معنى شعور ذاتى محض • فمن الوهم أن نتصور أن الكون معنى بالتزاماتنا وما تجلبه لنا من الرضا • كما أن من أفدح الأوهام أن نتصور أن « المجتمع » و « الناس » معنيون بهذه الأمور بدورهم • فكل منا يقف وحيدا ، قد يكون هناك آخرون يشاطروننا نفس المشروع ويعملون لنفس الأهداف ، ولكن اذا توقف نشاطنا (أو حتى توقفت حياتنا) لضم الباقون صفوفهم ، واستمرت الحياة فى طريقها • وبهذا المعنى يكون كل منا غير ضرورى ، ومن الممكن الاستغناء عنه • وكما تشير الشخصيات فى كتابات

---

(٣٢) انظر فى ذلك أيضا :

سارتر فى أحيان كثيرة ، فان الفرد عندما يموت تظل قطارات « المترو » مزدحمة ، والمطاعم مليئـــة ، والرؤوس تكاد تنفجر من فرط اهتمامها بالمشكلات التافهة . بل أن الحرب الواســـعة النطاق ، التى تقتل الملايين ، تترك العالم دون تغيير كبير ، فسرعان ما يتكاثر الســـكان بحيث يعوضون النقص وزيادة ، وتظل الحياة مستمرة فى طريقها « لا الى مكان » ، أى أنها لا تتجه الى هدف محدد .

وهكذا يقف الانسان وحيدا فى هـــذه الحياة ، يأتى وحيدا ، ويعيش وحيدا ، ويموت وحيدا ، ليس لحياته معنى اللهم الا فى هـــذه القرارات الفردية والالتزام الشخصى والمشـــاعر التى ترضيه ، وفى وسعنا أن نلخص القضية الرئيسية للوجودية المعاصرة بما قاله أحد روادها المسيحيين وهو « بسكال » : « ما أنا ؟ أنا فى نظر الكون لا شىء ، وفى نظر نفسى كل شىء » . فكل ما نقوم به هو أمر شخصى ، لأنه نتيجة تاريخ فردى ، وتعبير عن مشروع حياة فردية .

مناقشـــــة ونقـــــد :

قد يكون من مزايا الوجودية اهتمامها بالانسان ومشكلاته الفعلية التى طالمـــا أهملها الكثيرون من الفلاســـفة الذين راحوا يبحثون عن مشكلات « الانسان العام » وحسب ، ويضعون ذلك فى صيغ مجردة قد لا تمس صميم الوجود الفعلى للحياة الانسانية كما يحياها أفراد الناس . فجاءت الوجودية لتضع هـــذا الجانب فى بؤرة اهتمامها منادية بحرية الانسان ومسئوليته ومبرزة مشكلاته كما يشعر بها ويحياها بالفعل ، أو على الأقل ، هكذا كان تصورها وهدفها .

ولكن ما من فلسفة انهالت عليها قصائد المديح بقدر ما انهالت على الوجودية ، ولكن ما من فلســـفة تعرضت للهجوم بقدر ما تعرضت له الوجودية وقد جاءت هـــذه الانتقادات من مصادر شتى متناقضة : من الماركسيين ، ومن المؤمنين ، والمثاليين ، والتجريبيين ، ومن غير هؤلاء

وأولئك من أصحاب الاتجاهات الفلسفية المعاصرة • الا أننا هنا سنشير باختصار الى أهم الانتقادات التى نراها من وجهة نظرنا انتقادات صحيحة ونوجز ذلك على الوجه التالى :

أولا : ان الفلسفة الوجودية نزعة فردية متطرفة ، تحصر الانسان فى ذاتيته الفردية ، ولا تعير اهتماما يذكر بالمجموع وبالانسان من حيث هو انسان • وهــذه حقيقة يعترف بها الوجوديون أنفسهم ، الا أنهم يفسرونها تفســيرا مختلفا عما نفهمه من « الذاتية » • فيقول سارتر « اذا ما كانت الذاتية منطلقا لنا ، فان ذلك يرجع لأسباب فلسفية بحته ، وليس لأننا برجوازيون • أننا نريد نظرة مستندة الى الحقيقة ، لا مجرد نظريات جميلة مليئة بالأمل ينصدم بها الأساس الواقعى »(٣٣) • وهــذا الاعتراف من جانب سارتر يؤكد بأن منطلق الوجودية هى الذاتية التى يدعى أنها مستندة الى الحقيقة • وكأن هــذه الفلسفة اذن تبدأ بفكرة مســبقة ، أو افتراض أولى وهى أن الحقيقة الواقعية الوحيــدة هى « الذاتية » ، وبذلك تنكر أية حقيقة يمكن أن يقال عنها أنها انسانية عامة ، ما دامت كل الحقائق لابد أن تكون فردية خاصــة • فهل يمكن أن تقام على الذاتية الانسانية فلسفة تعبر عن حقيقة الانسان وطبيعته ؟

ان الوجودية جاءت كرد فعل للموضوعية التى سعى اليها فلاسفة القرن التاسع عشر باعتبار أنها الصــورة الوحيدة الممكنة والصحيحة للمعرفة بما فى ذلك من تطرف نحو النزعة العلمية المادية ، ولكن مما لا ريب فيه أن رد الفعل كان ينطوى على تطرفاته ، ولقد لاحظ « امانيويل مونييه » بحق أن « ردود فعل التوازن تبدأ دائما بتطرف مضاد » • والوجودية قد قامت لتعارض المــادية بالقول بأن العالم التى تبــدو موضوعيته متكتلة ساحقة هو نفسه من « أجل الانسان » ، فأكد سارتر وهيدجر وغيرهما على أن « العالم انسانى » ، ولكن هل هو انسانى فحسب ؟ ، الا نلاحظ هنا انتقالا خطيرا يتجاوز الحدود ، فالعالم الذى هو انسانى

---

(٣٣) ريجيس جولفييه : المذاهب الوجودية ، ص ٣١٥ •

يصبح انسانيا فقط ولا شيء غير ذلك • ان الذاتية فى حركتها ضد المــادية تبتلع الموضوعية وتلتهمها ، فتجيء نزعة ذاتية متطرفة تطمس معالم أيــة حقيقة تحتفظ بها أشياء العالم للانسان المرتد الى ذاته • ألم تؤد آراء سارتر وغيره الى تطهير الذاتية من كل عنصر موضوعى الى درجة تستحيل معها تلك الذاتية الى مجرد عدم •

ثانيا : ان الفلسفة الوجودية نزعة تشاؤمية انهزامية ، تتشدد فى القول بأن الانسان مقذوف به فى هــذا العالم رغما عنه ، ويترك هــذا العالم رغما عنه ، ويعيش حياته كلها فى ضجر ، وسأم ، وقلق ، وندم ، ويأس • ينظر الى الآخرين على أنهم هم الجحيم بعينه ، وينظر الى حياته على أنها عبث ، ووجوده عبث بل حريته عبث فى عبث • وهكذا ينتهى الأمر بالوجودية وخاصة تلك الوجودية الملحدة الى العدم • فها هو ذا سارتر يضطر الى القول : « أن جميع الكائنات الموجودة قد جاءت الى الوجود بلا سبب وتواصل وجودها خلال الضعف ثم تموت بالمصادفة ••• ان الانسان عاطفة فارغة ، فلا معنى فى كوننا نولد ، ولا معنى فى كوننا نموت » • وها هى ذى رفيقته « المخلصة » سيمون دى بوفوار تقول بدورها : « اننى عبثا أنظر الى نفسى فى المرآة ، أحكى لنفسى قصتى ، اننى لن أستطيع أن أقفز خارج نفسى كموضوع تام ، انى أختبر فى نفسى الخواء الذى هو نفسى ، فأشعر بأنى لا أكون » وها هو ذا مرة ثالثة « هيدجر » يقول « فى نفسى قلب الوجود ، يكون العدم كائنا مذابا فى العدم »[٣٤] • فأى انهزامية وأى تشاؤم ذلك الذى يبدو فى هــذه الأقوال وأمثــالها كثير ! ناهيك عما فيهــا من أفكار الحادية مفجعة (سنعود اليها بعد قليل) • أتدعى الوجودية على لسان سارتر أنها فلسفة انسانية ؟ أى فلسفة انسانية تلك التى ترمى بالانسان فى خضم اليأس

---

(٣٤) هذه النصوص مأخوذة عن :

Roubiczek, p. 125.

والقلق ، يجتر الهم اجترارا حسرة على حيـاته العبثية ووجوده الذى يخلـوا من كل غاية وهـدف ! الا نكون على حق حين نصـفها بأنها تشـاؤمية لا انسانية ؟ !

ثالثا : ان مفهوم الوجوديين للحرية ينطوى على كثير من المفارقات • فالحرية كما تتضح عندهم تبدو وكأنها مطلقة تقترب من الفوضى • ويبدو أنهم قد أحسوا بما فى ذلك من مجافاة للحقيقة ، فراحوا يربطون بينها وبين نقيضها أعنى الضرورة تارة ، والالتزام تارة أخرى ، حتى يضفون عليها شـيئا من المعقولية • الا أن القارىء لهم يشـعر بمثل هـذه المفارقات ، وبخلو حديثهم عن الصدق والواقعية على حد سواء • ففى النص الطويل الذى قدمناه من « جمهورية الصمت » لسارتر نعجب كيف يمكن أن تزداد حرية الانسان فى ظل الاحتلال ، ويشعر الانسان بحريته وهو مهدد بسلاح القاهرين ؟ وكيف يشعر الانسان بحرية وهو مكبل بالاغلال ؟ أين هى تلك « الواقعية الانسانية » التى يتشدق بها الوجوديون ؟ وحتى ولو صح ذلك ، الا تكون الحرية هنا مطلقة تماما ؟ يبدو أن هـذا ما فهمه سارتر بدليل ثورته على كل ما يقيد الحرية ، سواء كانت تلك القيود نظما سياسية أو تقاليد اجتماعية أو أديان لها قدسيتها • وهـذا ما نلاحظه فى جميع كتابات سارتر ورواياته من أمثال « وراء الستار » و « انتهت الألعاب » و « الذباب » • وهكذا تمتزج الحرية بالفوضى ، لأنها تصبح بلا ضوابط اللهم الا الحرية نفسها • ولا نجد غرابة بعد هـذا فى اتهام الوجودية بالاباحيـة والسلوك الفاضـح الذى لا تحـكمه مبادىء أو قيم •

رابعا : ان الحرية قد توجد لدينا على صورتين يمكن أن نطلق عليهما بشىء من التقريب « حرية الاختيار » و « اختيار الحرية » • فلو كنا أحرارا لوجب أن تكون لدينا حرية فى الاختيار • الا أننا قد نقوم باختيار يجعلنا بالفعل أحرارا ، أو أن نقوم باختيار خاطىء يؤدى بنا الى فقدان حريتنا ، فالحرية هى صدور الفعل عن ارادة حـرة ، فيجب أن تكـون

لدينا الارادة فى اختيار الفعل الذى يتفق وطبيعتنا الحقيقية • وعلى سبيل المثال ، فاننا لو اخترنا المـال أو القوة ، لقادنا هـذا الاختيار الى فقدان الحرية ، لأنه يضطرنا الى القيام بأفعال مناقضة لانسانيتنا الجوهرية الا أن الوجوديين لا يقرون الا بأننا يجب أن نختار ، ولكن لا يجب أيضا أن نختار النوع الصحيح من الحرية والفعل(٣٥) •

خامسا : ان « وجود » الانسان ينطوى على الموقف التاريخى الذى يجد الانسان نفسه فيه • وهـذا ما اضطر الوجوديين الى أن يتنبهوا الى التحديدات الخارجية للحرية • فقال هيدجر بأننا لا نستطيع أن نغير الموقف التاريخى الذى نوجد فيه ، ولذلك لابد أن نجعله ملكا لنا •

أما سارتر وتلاميـذه ، فانهم لا يواجهـون الموقف التاريخى ، بل يتمثلون اليأس ، فيقذفون بأسهم الى الواقع الخارجى ، ويجعلون الموقف التاريخى موقفهم الخاص بالاستسلام لليأس • ولهذا قال سارتر « ان خوفى حر وهو دليل حريتى ، فأنا أضع كل حريتى فى يأس وتكون لدى الحرية » • والسؤال الآن : هل استطاع الوجوديون أنفسهم أن يجعلوا المواقف التاريخية مواقفهم الخاصة ؟ ان تاريخهم يثبت لنا عكس هـذا • فقد كانت قرارات كل من هيدجر وسارتر السياسية موضع ريب • ولم يكونا على يقين من مواقفهم بدليل أن هيدجر قد أصبح نازيا لفترة من الزمن ، ثم ترك النازية وأعلن عداءه لها • وأصبح سارتر شيوعيا ثم ترك الحزب فى نهاية الأمر • فلم يستطع أى منهما أن يجعل الموقف موقفه الخاص ، فهما قد استسلما له ، لأن حكمهم التاريخى يفتقر الى أى أسس حقيقية • فضلا عن أن الوجوديين لم يعطوا اهتماما كبيرا بالعلم ، وبذلك تركوا هذا العنصر الأهم فى موقفنا الحـاضر دون أى اعتبار(٣٦) • مما يدل على عدم واقعية نظرتهم ، وهم أولئك الذين جاءوا ليدرسوا المشكلات الفعلية للانسان الفعلى •

---

(٣٥) Ibid., pp. 122 - 123.

(٣٦) ibid., 123.

سادسا : أن جميع هـذه الأخطاء انما ترجع الى الفشـل فى جعل الموضوعية فى خـدمة المنهج الذاتى • فقد هاجم الوجوديون أولئك الفلاسفة الذين ركزوا على المـاهية • الا أنهم غالوا فى القول بعدم وجود ماهية للانسان سابقة على وجوده • اذ أننا لا يمكن أن نستبعد المـاهية ، لأننا لو فعلنا ذلك لأصبح الوجود خاليا من كل مضمون • فمن الخطأ البين أن ينظر الى الانسان على أنه كائن غير محدد بشـكل كامل ، أى بوصفه مادة قابلة لأن تتحول الى أى شىء والا لمـا وجدنا سـببا فى أن نطلق عليه كائنا « انسانيا » • ولمـا كان بالنسبة لنا مفهوم على الاطلاق • كما أننا لابد لنا من أن نواجه الواقع الخارجى الذى لابد أن نؤقلم حياتنا له ، وبالتالى يكون مفهوما لنا ، كما نفهم الموقف التاريخى تماما • فاذا ما اختفت المـاهية ، اختفى معها كل شىء متعين يمكن أن يقودنا الى فهم الوجود ، مثل الخصائص التى يتميز بها الانسان والحرية والتسامى والواقع الخارجى بل وخصائص الموقف التاريخى نفسـه •

سابعا : لقد حاول الوجوديون التهرب من العدم ، فأراد سـارتر ــ مثلا ــ أن ينقذ كرامة الانسان ويضعه أمام مسئوليته • ولكن كان الفشل المحزن حليفه • وقد عبر سارتر عن يأسه هـذا فقال : « اذا لم يكن الانسان الا صانع نفسه ، واذا لم يكن فى صنعه لنفسه يفترض مسئوليته للجنس كله ، واذا لم تكن هنـاك قيمة ولا أخلاقية موضوعة بشـكل « أولى » ، بل اننا ــ فى كل حالة ــ اذا كان علينا أن نقرر بمفردنا دون أى أساس وبدون ارشاد •• فكيف نفشل فى الشـعور بالقلق حين يجب علينا الفعل • ان كل فعل من أفعالنا انما يضع فى خطر معنى العالم ومكانة الانسان فى الكون • فبكل فعل من هـذه الأفعال ــ حتى حينما لا نكون على قصد ــ انما نشكل مقياسا للقيم الكلية ، فكيف يمكن اذن افتراض أننا سوف لا نكون فى قبضة الخوف تجاه مثل هـذه المسئولية الكلية »[٣٧] •

---

(٣٧) هذا النص مأخوذ عن المصدر السابق ، ص ١٢٧ •

ونلاحظ هنا استخدام سارتر الكثير لاداة الشرط « اذا » ، ومع ذلك فهو يسلم بأننا يمكن أن نحقق نتائج مطلقة ، لأن الانسان يخلق ذاته ، ومسئوليته « كلية » • والآن ، هل يمكن أن تكون هناك مسئولية كلية ؟ اننا من الصعب أن نتصور كيف يمكن للفرد الجزئى أن يقرر للجنس كله ، وللجميع لأن الفرد الجزئى انما يقرر لنفسه ، كما يقول لنا الوجوديون • فقد تكون أفعالنا خاطئة فتعرض الجنس البشرى للخطر ، أو حتى أفراد المجتمع ككل • ان الانسان قد لا يقرر الا لنفسه ، أما قبول ما يقرره من جانب الآخرين فلا يعتمد على الانسان • وهـذا هو الدرس الذى يعلمه لنا الواقع الذى تدعى الوجودية أنها مرتبطة به •

ثامنا : ان الوجودية تنشد خزى الانسان ، وتظهر فى كل مكان ما هو قذر ومريب ، وتهمل الجانب النير المضيىء من طبيعة الانسان فى زاويته الجميلة الضاحكة • فهى تنس الجمال فى الأشياء ، وتنس ابتسامة الطفل البرىء ، ولا ترى فى الحياة ســوى جانبها المظلم • وبذلك تبتعد عن التضامن البشرى ، وتعزل الانسان عن العــالم ، وتحصره فى وجوده الفردى ، وفى عزلته المميتة ، كما تجعل الانسان عاجزا عن التضامن مع سائر الناس الذين هم خارج « الانا » أو « الذات » ، وهذا ما يضفى على هذه الفلسفة صــفة اللا انسانية التى لا ينبغى أن تكون فى مذهب فلسفى يدعى الانسانية(٣٨) •

ان التشديد على الجانب السىء من حياة الانسان كان له أثره القبيح فى الحيــاة الاجتماعية ، وهــذا ما جعل الناس ينشدون فى الوجودية تبريرا لكل ما هو قذر وقبيح ، ويبررون بها كل أفعالهم الفاضحة • بل وقد أدت الى انتشــار الانحلال الخلقى ، والتصرفات الشــاذة التى تمثلت فى حانات الليل ونوادى العراه ، وكل ما هو قبيح من الناحية الخلقية • ويروى سارتر نفسه عن سيدة كانت كلما أتت بفعل غير لائق تعتذر عن

(٣٨) البير نصر نادر : الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية .

ذلك بقولها : « معذرة ، أظن أننى أتصرف كالوجوديين » ، كأن الوجودية والقباحة شيء واحـــد •

حقيقة قد يقال ان الوجودية قد لا تكون مسئولة عما ارتبط بها من أفعال ســيئة ، فهم لم يقصدوا الى أن تؤخذ فلسفتهم بهذا التطبيق • ولكن يبدو أن الوجودية بآرائها المتحررة عن كل عرف وتقليد ، واعلاء من حرية الانسان بصورة تقترب من الفوضى ، قد تكون مسئولة عن فعل من الأعمال التى كانت تأتيها هــذه السيدة التى تحدث عنها سارتر ، حتى ولو لم تكن فى نية الوجوديين أن يساء فهم آرائهم بهذه الصورة • فقد قيل بحق ان الطريق الى جهنم مفروش بالنيات الحسنة • فاذا لم تكن الوجودية مسئولة عن تلك التصرفات بشــكل مباشر ، فهى على الأقل تشارك فى المسئولية عنها بشــكل غير مباشر •

تاسعا : ان الوجودية ــ وأقصد هنا الوجودية الملحدة التى كان لها حظ الانتشار للأسف الشديد ــ قد حاولت القضاء على القيم الروحيــة بالغاء الدين ومبادئه ، مكتفية بالانسان وحريته • لقد قنع الانسان من قديم الزمان بأنه نصف اله ، الا أن انسان الوجودية أبى الا أن يكون الها كاملا ، فنادى بموت الاله على لسان سارتر ونيتشة وغيرهما من الوجوديين الملحدين • ولا أجــد هنا ردا على ذلك الا قول من قال : « اذا كان الله ــ سبحانه وتعالى ــ غير موجود فقد أصبح كل شيء مباحا » حتى ما ارتبط بهذه الفلسفة من أعمال لا تليق بكرامة الانسان •

ولكن قد يبدو الوجودية مع ذلك كله حلما لذيذا لو تحقق لبلغت الانسانية أوج سعادتها • ان أن طبيعة الانسان وما تنطوى عليه من ميول وغرائز لا يمكن صدها بالحرية ، بل يمكن صدها بواسطة المــاهيات التى ألغاها سارتر ، وأعنى بها هنا المثل العليا ، والقوانين والنواميس • وباختصار الشريعة الدينية والعقلية لأن كلاهما مكمل للآخر •

اننا لا نهدف هنا الى هدم الوجودية بجرة قلم ، أو بجملة واحدة • فقد يكون فيها من الأفكار القيمة الخاصة بالمجتمعات لاسيما مقاومتها

لكل ضغط على حرية الأفراد والشعوب . ومن منا لا يرضى بهذه الحرية ، ويسعى الى أن ينشدها ؟ الا أننا ننشدها جميعا لكل الناس فى حدود العقل ، وفى حدود مثل عليا اجتماعية ودينية وسياسية ، لأن الانسان ليس كالحيوان يعيش ليتمتع بالحياة فحسب ، والحياة فى رأى سارتـــر هى حرية الانسان .

اننا نقول له : نعم ، هى الحرية ، ولكن للوصـــول الى مثال أعلى ننشده ، ينشده كل منا ، وينشده المجتمع ككل . وعلى المجتمع أن يعاون كل فرد من أفراده للوصـــول الى مثاله الأعلى ، وهو تطبيق كل ما فى طبيعة الانسان من ميول جسـيمة وعاطفية وعقلية وارادية فى حدود النظـــام . واذا ما وضـــعنا نصب أعيننا هـــذا كله تبخر حلم سارتر اللذيذ ؟ ووهمه الكبير .

فلا شك أن المثل العليا الانسانية التى كان ينشدها الفلاسفة من قديم الزمان والمثل العليا التى جاءت بها الأديان كفيلة بوضع الانسان فى مكانه اللائق به بين مخلوقات الله .

ولا ندرى هنا كيف يستقيم أمر الأفراد والجماعات بدون هـــذه القيم ، والمثل العليا التى حاولت الوجودية القضاء عليها .



الفصل الرابع

البنيوية STRUCTURALISM

معنى البنية :

كانت الوجودية — كما عرفنا فى الفصل السابق — هى الفلسفة السائدة فى عالم الفكر خلال الخمسينات ، وأوائل الستينات من هـذا القرن ، حيث اكتسبت فى ذلك الحين شـهرة لم تنلها أية فلسفة من قبل . ولكن يبدو أن « موضة » الوجودية — شأنها فى ذلك شأن كل «موضة» — وقد استنفذت أغراضها . وأصبح الحديث عن الوجودية موضع ملل فكرى على وجه أصبح معه الاتيان بـ « موضة » جديدة أمرا لا مفر منه . وهنا ظهرت البنيوية تسعى لأن تأخذ المكانة التى تحتلها الوجودية ، وتنال ما كان للوجودية من مجد وشـهرة ، ومن هنا قيل أن البنيوية هى فلسفة ما بعد سارتر والوجودية .

وهكذا أصبح لفظ « البنية » Structure فى السـنوات الأخيرة وخاصة فى فرنسا — « موضة » أو « تقليعة » أو — ان شئت قلت — « بدعة » يتحمس لها كل الفرسان ، وتتردد على كل لسان . أجل فان « البنية » لم تعد مجرد مفهوم علمى فلسفى يجرى على أقلام علماء اللغـة وأهل الانثروبولوجيا وأصـحاب التحليل النفسى وفلاسـفة « الابستمولوجيا » أو المهتمين بشئون الثقافة فحسب ، بل أصبحت أيضا « المفتاح العمومى » الذى يهيب به رجل الأعمال والنقابى ورجل الاعلام والمربى والنحوى والناقد الأدبى والمخرج السينمائى والقصاص ومصمم الأزياء والمهتم بشئون الطهو .. الخ .. ولا شك فى أن هذه «التطبيقات» التى عرفها منهج التحليل البنيوى هى التى جعلت من « البنية » كلمة واسعة فضفاضة لا تكاد تعنى شيئا لأنها تعنى كل شئ[1] .

---

(١) زكريا ابراهيم : مشـكلة البنية ، مكتبة مصر — القاهرة (بدون تاريخ طبع) ، ص ٧ — ٨ .

وقد تبدو كلمة « البنية » — التى جاء منها لفظ « البنيوية » — كلمة عادية مألوفة لنا تقترب فى أذهاننا من معنى «الشكل» أو «الصورة» . ولعل هذا هو ما دفع ببعض الباحثين الى القول : « كل شىء — الا أن يكون معدوم الشكل تماما — له « بنية » ، ومن ثم لا يضيف هـذا اللفظ شـيئا الى ما فى ذهننا سوى ملاحة مستلذة »[٢] .

وعلى أى حال فان لفظ « البنية » Structure فى اللغة الانجليزية أو ما يناظره فى اللغات الأوروبية فهو مشتق من الفعل اللاتينى Struere بمعنى « يبنى » أو « يشيد » . فحين يكون للشىء « بنية » فان معنى ذلك أنه ليس بشىء « غير منتظم » أو « عديم الشكل » ، بل هو موضوع منتظم له صورته الخاصة و « وحدته » الذاتية . وهنا يظهر ضرب من التقارب بين معنى « البنية » ومعنى « الصـورة » ، ما دامت كلمة « بنية » تحمل فى أصلها معنى المجموع أو « الكل » المؤلف من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه ، ويتحدد من خلال علاقته بما عداه .

أما فى لغتنا العربية فان لفظ « البنية » مشتق من الفعل « بنى ، يبنى ، بناء وبناية ، وبنية » وقد تكون « بنية » الشىء — فى العربية — هى « تكوينة » ، ولكن قد تعنى أيضا « الكيفية التى شيد على نحوها هـذا البناء أو ذاك » ، ومن هنـا نتحدث عن « بنية المجتمـع » أو « بنية الشخصية » أو « بنية اللغة » . وحين كان أهل اللسـان العربى يفرقون فى اللغة بين « المعنى » و « المبنى » فانهم كانوا يعنون بكلمة « مبنى » ، « ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة بنية »[٣] .

هذا من الناحية اللغوية . أما اذا نظرنا الى معنى « البنية » من الناحية العلمية والفلسفية ، فاننا نجد أمامنا عدة تعريفات لهذه الكلمة :

---

(٢) جان مارى أوزياس : البنيوية ، ترجمة ميخائيل مخول ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، دمشق ، ١٩٧٢ ، ص ١١ .

(٣) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٣٣ .

فيقدم لنا « لالاند » تعريفا لها فيقول « انها نسق أو كل مؤلف من ظواهر متضافرة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى ، ولا يمكن أن تكون ما هي عليه الا في علاقتها بتلك الظواهر »[٤] • وفي هـذا المعنى تكون البنية نسق متكامل من الظواهر التي ترتبط فيما بينهـا بعلاقات محددة ، وهذه العلاقات هي التي تعطي لهذا النسق وحدته وتوضح وظيفتـه ، ولا يمكن فهم أية ظاهرة فيهـا بمعزل عن الظواهر الأخرى داخل النسق ، اذ لا قيمة للعناصر المكونة للبنية الا بالنظر الى العلاقات القائمة بينها والتي تربط هـذه العناصر بعضـها الى البعض الآخر ، وتؤلف بينها في نسق محدد أو منظومة محددة •

ولعل أبسط تعريف لمفهوم « البنية » هو أنها « نسق أو نظام من المعقولية » اذ أن البنية ليست مجرد صورة للشيء أو هيكله أو وحدته المـادية أو التصميم الكلي الذي يربط أجزاءه حسب ، بل هي أيضا « القانون » الذي يفسر تكوين الشيء ومعقولية • وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن البنويين حين يبحثون عن بنية هذا الشيء ، أو ذاك ، فانهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذي يضعه الواقع بين أيدينا على نحو مباشر ، وكأن كل ما يهمهم هو الوصول الى ادراك العلاقات المـادية الظاهرية التي تحقق الترابط بين « عناصر » المجموعة الواحدة ، بل انهم يهدفون أولا وقبل كل شيء الى الكشف عن النسق العقلي الذي يزودنا بتفسير للعمليات الجارية في نطاق مجموعة بعينها[٥] •

ويقدم لنا « كلود ليفي شـتراوس » Claude lévi - Strauss — زعيم هذا الاتجاه — تعريفا للبنية يقرر فيه ببساطة أن « البنية » تحمل أولا — وقبل كل شيء — طابع النسق أو النظام ، فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منهـا أن يحدث

---

(٤) نفس المرجع ، ص ٣٥ — ٣٦ •

(٥) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٣٣ •

تحويلا فى باقى العناصر الأخرى . ويشرح لنا ذلك فيقول : ان عالم الاجتماع الذى يواجه كثرة من الظواهر الاجتماعية من طقوس وعقائد وأساطير .. الخ .. سرعان ما يتحقق من أن كل هذه الظواهر تعبر بلغة خاصة عن شىء مشترك بينها جميعا ، وليس هذا الشىء المشترك على وجه التحديد سوى « البنية » ، أعنى تلك العلاقات الثابتة القائمة بين حـدود متنوعة تنوعا لا حصر له . وهـذه الحدود هى الظواهر التجريبية أو ـ ان شئت قلت ـ « المظاهر » . الا أن حقيقة هذه المظاهر ـ فيما يرى ليفى شتراوس ـ لا تتمثل فى ظاهرها على نحو ما تبدو عيانا للملاحظ ، بل تكمن فى مستوى أعمق من ذلك بكثير ، الا وهو مستوى « دلالتها » . ولا تظهر هذه الدلالة الا فى العلاقات القائمـة بين الاشياء . وهذه العلاقات أبسط من الاشياء نفسها . ولذلك كان أهم ما تتميز به الواقعة العلمية هو أنها تبدو لنا على صورة علاقات ، وبالتالى فهى توجد فى حالة استقلال عن ظواهر الاشياء ، ان لم نقل انها تكمن خلف أو تحت الظواهر نفسها . وهذا هو ما يمكن أن يسمى بعملية التبسيط العلمى(٦) .

ولعل من أهم التعريفات التى قدمت للبنية هو ذلك التعريف الذى قدمه لنا « جان بياجيه » اذ يقول : « ان البنية هى نسق من التحولات ، وبمقدار ما يكون نسقا ـ وليس مجرد تجمع من العناصر وخواصها ـ تكون هناك قوانين لهذه التحولات . فمن شأن البنية أن تظل قائمة وتزداد ثراء بفضل الدور الذى تلعبه قوانين تحولاتها نفسها ، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تؤدى الى نتائج تخرج عن حدود النسق ، أو أن تستعين بعناصر خارجة عن هذه الحدود . وباختصار فان مفهـوم البنية ينطوى على أفكار ثلاثة رئيسـية : فكرة الكليـة Wholeness وفكـرة التحـول Transformation وفكـرة التنظيم

---

(٦) نفس المرجع ، ص ٣٥ ـ ٣٦ .

الذاتي [٧] Self - regulation ولنقف قليلا عند هذه الافكار الثلاث عند بياجيه •

١ ــ الكليــة :

وهى العلامة المميزة للبنيات ، وهى تكاد تكون بديهية لا تحتاج الى تفسير ، ما دام جميع البنويين سواء من الرياضيين أو اللغويين أو علماء النفس أو غيرهم ــ يعترفون صراحة بذلك التعارض القـائم بين البنيات Structures والمجموعات التراكميـة aggregates على أساس أن الأولى تمثل « كلات » wholes (جمع « كل ») بينما الثانية تتشكل من عناصر تكون مستقلة عن المركبات التى تدخل فيها • الا أن هـذا التمييز لا يعنى بالطبع انكار العنـاصر الى تؤلف البنية ، وكل ما هنالك أن عناصر البنية محكومة بقوانين ، وهذه القوانين هى التى تعطى البنية صفة الكل أو النسق من حيث هو كذلك • وفضلا عن ذلك فان القوانين التى تحكم تركيب النسق لا يمكن ردها الى الارتباطات التراكمية للعناصر التى تؤلف النسق ، بل هى التى تضفى على الكل خواص « الكل » باعتبارها متميزة عن خواص عنـاصره [٨] • ومن الواضح هنا أن المهم فى البنية ليس هو « العناصر » المكونة للكل ، بل العلاقات القـائمة بين هـذه العناصر ، تلك العلاقات التى تخضع لقانون النسق ذاته [٩] •

٢ ــ التحـولات :

ان الكلات (أو المجاميع الكلية) تنطوى بذاتها على ديناميكية تتضمن سلسلة من التغيرات أو التحولات لا تخضع الا لقوانين البنية ،

---

(٧) Piaget, J., Structuralism, Trans. by Ch. Maschelep, Routledge and Kigan Paul, London, 1973, p. 5.

(٨) Ibid. p. 7.

(٩) Ibid., pp. 6 - 7 .

ولا تتوقف على أية عوامل خارجية • فالبنية لا تظل فى حالة سكون وعدم تغير ، بل هى تقبل دائما التغيرات بما يتفق والحاجات المحددة من قبل علاقات النسق وتعارضاته • حقيقة أن الامل الذى يحدو جميع النظريات البنيوية هو أن ترسى نهائيا على أسس لازمانية شبيهة بما نجده فى الاسس الرياضية أو المنطقية • ولكن يبدو أنه لا سبيل الى انكار علاقة البنية بمفهوم التحول أو التغير [١٠] •

٣ ــ التنظيم الذاتى :

تمتاز البنية بأنها تضبط نفسها بنفسها أو تقوم بضرب من التنظيم الذاتى بما يحافظ على بقائها ويحقق لها نوعا من الانغلاق الذاتى ، فالتحولات الكامنة فى بنية معينة لا تؤدى الى شىء خارج النسق ، ولكنها دائما تولد عناصر تنتمى اليه نفسه وتحافظ على قوانينه • ولكن على الرغم من أن البنية مغلقة على ذاتها ، فان هذا الانغلاق لا يمنع من أن تندرج تحت بنية أوسع منها بحيث تصبح بنية فرعية لبنية أخرى أوسع • الا أن اندراج البنية تحت بنية أوسع منها لا يفقدها حدودها الخاصة ، اذ لا تقـوم البنية الكبرى بضم البنية الفرعية ، بل يكون هناك شىء أشبه بالاتحاد الفيدرالى بينهما ، بحيث تظل قوانين البنية الفرعية بدون تغيير ، وتحافظ على نفسها واستمرارها لذاتها [١١] •

وهكذا يتفق « بياجيه » مع « ليفى شتراوس » على أن البنية هى القانون الذى يحكم تشـكيل المجاميع الكلية (أو الكلات) من جهـة ومعقوليتها من جهة أخرى •

ويقدم لنا « ألبير سوبول » (أستاذ التاريخ الحديث بالسربون) ــ وهـو من المعارضين للاتجـاه البنيوى ــ تعريفا للبنية فيقول : « ان مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة المتعلقة وفقا لمبدأ

---

(١٠) Ibid., pp. 10 - 13.

(١١) Ibid., pp. 13 - 14 .

الاولوية المطلقة للكل على الاجزاء بحيث لا يكون من الممكن فهم أى عنصر من عناصر البنية خارجا عن الوضع الذى يشغله داخل تلك البنية أو داخل المنظومة الكلية الشاملة »(١٢) •

ويرى « سوبول » أن هذا التعريف يفترض أن فى وسع المنظومة الكليـــة أن تظـــل ثابتة غير متغـــيرة على الرغم من « التحـــولات » أو « التغيرات » الناجمة عن تحول العناصر أو تغيرها • وهذا عكس ما يراه « المؤرخ » • وبذلك يكون لمفهوم الثبات عند البنويين مكـــان الصدارة على مفهوم الحركة ، ويقدمون المقولات المورفولوجية على المقولات المتطورية • وذلك فان البنيوية ـــ شاءت أو لم تشأ ـــ لابد أن تسهم فى ابراز التعارض بين البنية والتاريخ ، أو بين الثبات والحركة • وهكذ يبرز سوبول التعارض القائم بين « المنهج البنيوى » و « المنهج التـــاريخى » مؤكـــدا أن البنيـــويين يضـــعون دائمـــا « التزامن » أو « التواقت » Synchronie فى مقابل « التعاقب » أو « التطور » diachronie وبالتالى فان البنية عندهم هى دائمـــا نسيج من الأشياء المتقابلة التى يكمل بعضها البعض الآخر ، لا نسيج من المتناقضات (١٣) •

من كل ما تقدم نلاحظ أن البنية هى نسق كلى من العلاقات الكامنة خلف التغيرات • وبهذا المعنى تكون العلوم بنيوية ، لأن العالم لا يدرس سوى انساق من العلاقات القائمة بين ظواهر متماسكة ، ولعل هذا ما عناه « ليفى شتراوس » فى معرض حديثه عن العلوم الانسانية ، حين قال : اما أن تكون العلوم الانسانية بنيوية واما ألا تكون علوما على الاطلاق ، لانها لا تملك القدرة على التبسيط العلمى اللهم الا اذا أصبحت بنيوية •

هـــذه نظرة عامة الى معنى « البنية » والخطوط العامة التى تميز

(١٢) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٣٩ •

(١٣) نفس المرجع ، ص ٣٩ — ٤٠ •

المنهج البنيوى • وقد كانت هناك بعض الظروف التى ساعدت على ظهور هذا الاتجاه ، نقف عندها الان بايجاز [١٤] •

١ — اذا كانت الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية سببا فى دمار أوروبا ، فجاءت الوجودية لتبحث مشكلة الحرية الانسانية وعلاقتها بالمسئولية والقلق والتمرد وغير ذلك من مفاهيم الفلسفة الوجودية التى نبعت من جوف تلك الحروب ، وأدى ذلك الى انتشارها هذا الانتشار الواسع ، فان ظروف أوروبا قد تغيرت اليوم ، فانحسرت الوجودية تدريجيا ، رغم محاولات تجديدها لتفسح المجال أمام البنيوية التى تتلاءم وظروف المجتمع الأوروبى فى البناء والارتقاء والتطور •

٢ — ان ظهور البنيوية جاء أيضا نتيجة لثورة المجتمع الاوروبى على كل جمود مذهبى فكرى من شأنه أن يعرقل التقدم ، والشعور بالحاجة الى اتجاهات فكرية جديدة مفتوحة مرنة غير جامدة • وقد لاحظ المفكرون أن الوجودية بدأت تنحو نحو المذاهب الجامدة ، كما أصبحت الماركسية اتجاهات فكرية مغلقة • لذلك احتاج الامر الى فكر جديد مفتوح يكون أقرب الى المنهج منه الى المذهب • وقد تمثل ذلك فى البنيوية التى لا يمكن انكار استفادتها من الوجودية والماركسية ، ولكن فى تركيب جديد ومنهج مغاير يتفق وظروف المجتمع الأوروبى •

٣ — وكان من أسباب ظهور البنيوية السعى الى تطوير العلوم الانسانية لتلاحق تقدم العلوم الطبيعية ، لأن جميع المحاولات التى بذلت قبل ذلك لم تكن مجدية وذلك لمغالاتها فى التجريد والاهتمام بالذات الانسانية دون العلاقات الموضوعية التى تربط بين الناس • ومن هنا جاءت البنيوية لتتحاشى مثل هذه الاخطاء بهدف تحقيق التطور المنشود فى العلوم الانسانية • ولعل هذا ما عناه « جان لاكروا »

---

(١٤) انظر ذلك كتاب سماح رافع محمد : المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولى القاهرة ، ١٩٧٣ ص ١٣٧ — ١٣٩ •

حين قال « البنيوية هو ذلك المنهج الذى ساعد العلوم الانسانية فى هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم »[15] •

وقد وجدت البنيوية مجالات عديدة للتطبيق ، وكان لكل مجال شخصياته من البنيويين • ففى مجال اللغة — حيث كان أول مجال لتطبيق المنهج البنيوى نجد العالم اللغوى السويسرى « فردينان دى سوسير » F. De Saussure (١٨٥٧ — ١٩١٣) صاحب كتاب « دروس فى علم اللغة العام » ، والذى يعد بحق الاب الروحى للاتجاه البنيوى • وفى الولايات المتحدة نجد زعيم الاتجاه البنيوى فى اللغويات وهو عالم اللغة المعروف « ليونارد بلومفيلد » L. Bloomfield (١٨٨٧ — ١٩٤٩) صاحب كتاب « اللغة » الذى ظهر عام ١٩٣٠ • هذا بالاضافة الى عدد كبير من علماء اللغة المعاصرين •

وفى مجال الانثروبولوجيا نجد سيد البنيوية فى فرنسا وهو « كلود ليفى شتراوس » (المولود عام ١٩٠٨) والذى يرتبط هذا الاتجاه باسمه أكثر من ارتباطه بأى اسم آخر • وله فى هذا المجال عدة مؤلفات هامة منها « المجتمعات البدائية » و « الطوطمية اليوم » و « العقل البدائى » و « أسطوريات » و « النيىء والمطبوخ » •

وفى ميدان علم النفس نجد « جان لاكان » J. Lacan (المولود عام ١٩٠١) صاحب المؤلف الضخم « كتابات » الذى ظهر عام ١٩٦٦ •

وفى ميدان الماركسية وفهمها بنيويا نجد « لويس التوسير » صاحب المؤلفات الكثيرة فى هذا المجال من أهمها : « قراءة رأس المال »

---

(١٥) جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة الدكتور يحيى هويدى والدكتور أنور عبد العزيز ، دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٧٥ ص ٢١٣ .

و « مونتسـيكو بين الفلسـفة والتاريخ » و « الرد على جون لويس » .. الخ ..

وفى مجال الثقافة هناك « ميشيل فوكو » الاستاذ الحـالى بالكوليج دى فرانس ومن أهم مؤلفاته « تاريخ الجنون » (١٩٦١) و « الالفاظ والاشياء » « دراسة أثرية للعلوم الانسانية » (١٩٦٦) و « أركيولوجيا المعرفة » (١٩٦٩) و « نظام المقال » (١٩٧١) .

وبالطبع فاننا لا نستطيع هنا فى هذه الوقفة السريعة عند هـذا الاتجاه أن نقدم الملامح العامة لكل هؤلاء البنيويين بمختلف اهتماماتهم . وحسبنا فقط أن نشير الى أهم أفكار شيخ البنيويين المعاصرين ألا وهى « كلود ليفى شتراوس » . ولكن مع الاشارة أولا الى الاتجاه البنيوى فى مجال العلوم اللسانية وخاصة عند « دى سوسير » اذ أن أفكـار « ليفى شتراوس » قد لا تفهم فهما دقيقا الا من خلال هذا النموذج اللغـوى .

الاتجاه البنيوى فى اللغويات عند « دى سوسير » :

يعد عالم اللغة الشهير « فردنان دى سوسير » (١٨٥٧ ــ ١٩١٣) الاب الحقيقى للحركة البنيوية ، اذ يرجع اليه الفضل الاكبر فى ظهور المنهج البنيوى على الرغم من أن كتابه « دروس فى علم اللغة العام » لم ينشر الا بعد وفاته بثلاثة أعوام ، وبالرغم أيضا من أنه لم يستخدم كلمة « بنية » بل كان يستخدم لفظ « نسق » أو « نظـام » System الا أن المنهج البنيوى لم يظهر بصورته الدقيقة الا عام ١٩٢٨ فى المؤتمر الدولى للغويات الذى انعقد فى لاهاى بهولندا ، حيث قدم ثلاثة من علماء اللغة الروس وهم « جاكوبسون » Jackobson و « كارشفسكى » Karcevsky و « تروبتسكوى » Troubctzkoy بحثا وضـعوا فيـه اللبنات الأولى لهذه الحركة . وبعد عام واحد أصدروا بيانا استخدموا فيه كلمة « بنيـة » بالمعنى الذى نسـتخدمها به اليوم ، وداعين الى

اصطناع المنهج البنيوى بوصفه منهجا علميا صالحا لاكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها (١٦) ٠

وعلى أى حال فان « دى سوسير » هو المبشر الأول لهذا الاتجـاه وواضع حجر الاساس فى هذا المنهج ٠ ولم يهتم « دى سـوسير » بالبحث التكوينى التاريخى للغة كما جرت عادة علماء اللغة ، أولئك الذين ظلوا يحاولون شرح تطور اللغة بربطهـا بتطور المجتمع وبذلك يكـون دى سوسير قد قلب العلاقة بين النسق والتاريخ (١٧) ٠

وقد ميز فى علوم اللسان بين « اللغة » و « الكلام » فاللغة جملة من المصطلحات والمواضعات المتفق عليها من أجل ممارسة اللسـان عند الافراد ، بينما الكلام يمثل تلك الممارسة نفسها ، أى هو فعل الذات المتكلمة (١٨) ٠ وموضوع اللغة هو نسق الرموز نفسه ، وهو نسق يتولد من التحديد المتبادل بين السلسلة السمعية عند الشخص الذى يتكلم ليعنى شيئا والسلسلة التصورية للشىء وهى المعنى(١٩) ٠ أى أن الرموز أو العلامات ــ فى رأى دى سوسير ــ مزدوجة ، أو ذات وجهين ، لأن العلامة أو الرمز عبارة عن اتحاد صورة صوتية وهو « الدال » بتمثل ذهنى وهو « المدلول » ٠ وبينما يندرج الدال تحت النظام المـادى لأنه عبارة عن أصوات أو ايماءات أو حركات أو صور محسوسة يندرج المدلول تحت النظام الذهنى لأنه يتحدد على مستوى المضمون لفكرة أو معنى ، لا شىء أو موضوع ٠ ولمـا كانت العلامة أو الرمز عبارة عن الكل المتآلف من الدال والمدلول ، فان الدلالة هى مجرد علاقة تتحقق من تآلف هذين العنصرين ٠ ولذلك يشبه دى سوسير اللغة بورقة ذات

---

(١٦) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٤٨ ٠

(١٧) جان لاكروا ، ص ٢١٣ ٠

(١٨) نفس المرجع ، ص ٢١٣ ، بول ريكرزا : البنيـة والتفسـير (مقال منشور فى كتاب اوزياس السابق ذكره ، ص ٢٦٦) ٠

(١٩) جان لاكروا ، ص ٢١٣ ٠

وجهين ، الوجه الأول الدال وظهرها هو المدلول ، ولا يمكن تمزيق وجه الورقة دون تمزيق ظهرها ، ومن ثم لا يمكن القضاء على الدال دون القضاء على المدلول ، والعكس بالعكس[٢٠] .

كما يفرق « دى سوسير » بين لغويات داخلية ولغويات خارجية : « النوع الأول تكون فيه اللغة نسقا له قواعده الخاصة وله تنظيمه الداخلى فى حد ذاته . بينما النوع الثانى يهتم بمظاهر اللغة الخارجية من حيث علاقتها بالدوائر المؤثرة عليها كالحضارة أو التاريخ أو علم النفس . ويقدم لنا « دى سوسير » تشبيها يوضح به هذه النقطة وهو تشبيه اللغة بلعبة الشطرنج ، فان كون اللغة قد انتقلت من بلاد الفرس الى أوروبا واقعة ذات طبيعة خارجية ، فى حين أن كل ما يتعلق بنظام اللعبة وقواعدها انما يمثل واقعة ذات طبيعة داخلية . ولو انني عمدت الى أن أستعيض عن قطع الشطرنج الخشبية بقطع عادية لما كان لهذا التغيير أى أثر على نظام اللعبة نفسها ، أما اذا عمدت الى زيادة عدد القطع أو نقصانها فلابد أن يكون من شأن هذا التغيير المساس بنظام اللعبة وقواعدها فى الصميم »[٢١] . فنظام اللعبة وقواعدها يناظر اللغويات الداخلية فى حين أن انتقالها من بلد الى بلد أو من جيل الى جيل أو تأثرها ببعض الظروف الاجتماعية يناظر اللغويات الخارجية . والبنيويون اللغويون يعطون الاولوية للغويات الداخلية على اللغويات الخارجيـة .

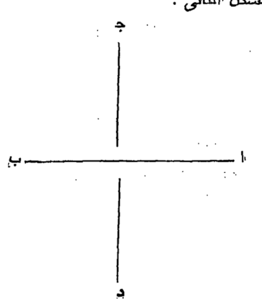
وثمة تفرقة أخرى هامة يقدمها « دى سوسير » وهى تلك التفرقة بين « التزامن » أو « التواقت » وبين « التزمن » أو « التطور » أو « التعاقب » . يقول « دى سوسير » فى كتابه « دروس فى علم اللغة العام » : « من المؤكد أن على العلوم كلها أن تعنى بتعيين أكثر

---

(٢٠) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٤٩ .

(٢١) نفس المرجع ، ص ٥١ — ٥٢ .

دقة لمحورين يحددان موقع الأشياء التى تهتم بها وعندئذ يجب أن يكون التمييز تبعا للشكل التالى :



١ ــ محور المعيات (أ ب) الذى يخص العلاقات بين الاشـــياء المتواجدة حيث يستبعد كل تدخل للزمان •

٢ ــ محور التتالى (ج د) الذى لا يمكن أبدا أن يقوم عليه فى آن واحد سوى شىء واحد • ولكن تقع عليه كل أشياء المحور الأول مع تبدلاتهـــــا [٢٢] •

ويطبق « دى سوسير » هذه الملاحظات على علم اللغة الذى يقسمه الى ما هو « سكونى » وما هو « تطورى » أى الى « تزامن » و « تزمن » • يشير الى أولهما المحور (أ ب)، والى الثانى (ج د) ، أو كما يقول « دى سوسير » « يوصف بالتزامن كل شىء فى العالم يعود الى المظهر السكونى • ويوصف بالتزمن كل ما له صلة بالتطورات • وكذلك يدل التزامن فى اللغة على حالة ، والتزمن على مرحلة التطور [٢٣] •

ومعنى هذا أن التزامن ــ فيما يتعلق بعلوم اللسان ــ هو وجهة نظر وصفية تقتصر على النظر الى حالات اللغـــة ، فى حين أن التزمن

---

(٢٢) عن « أوزياس » السابق ذكره ، ص ١٧ •

(٢٣) نفس المرجع ص ١٨ •

هو وجهة نظر تاريخية تحرص على وصف تطورات اللغة • وكانت هذه النظرة الأخيرة هى السائدة فى معظم الدراسات أبان القرن التاسع عشر مما جعل « دى سوسير » يؤسس علم اللسان الحديث على قطيعة تامة مع التقليد اللغوى الذى كان سائدا فى ذلك العصر • وقد شبه « دى سوسير » العالم اللغوى الذى يدرس حالة من حالات اللغة دون أن يستبعد العامل التاريخى بالشخص الذى ينظر الى مشهد ثابت وهو فى حالة حركة ودوران ، دون أن يفطن الى أن الواجب يفرض عليه ان يثبت فى مكانه ، وأن يتوقف عن الحركة لكى ينظر الى المشهد من زاوية واحدة ، وأما اذا تحرك فانه لن يجد نفسه الا بازاء حالات مختلفة للمشهد الأول الذى يريد رؤيته • وهذا التعاقب الزمنى لن يفيده فى معرفة طبيعة هذا المشهد • ونحن نعرف أن تاريخ أية كلمة كثيرا ما يكون بعيدا عن أن يفيدنا فى فهم المعنى الحالى لتلك الكلمة ، وما دامت اللغة هى مجرد نسق ، بل وما دامت تعمل أو تؤدى وظيفة باعتبارها بنية ذات طبيعة رمزية ، فلابد من التسليم بأنها لا تنطوى فى ذاتها على أى بعد تاريخى (٢٤) •

البنيوية فى مجال الانثروبولوجيا عند كلود ليفى شتراوس :

على الرغم من الانتقادات التى وجهت الى آراء « دى سوسير » فان « كلود ليفى شتراوس » قد استوحى هذه الآراء لمحاولة تطبيقها فى مجال العلوم الانسانية • اذ قام بتطبيق هذا النموذج اللغوى على الدراسات الانثروبولوجية • وبذلك لم يقتصر دخول مفهوم البنية الى الوقائع اللغوية على أحداث ثورة فى الدراسات اللسانية بل أمتدت هذه الثورة الى مجال الوقائع الاجتماعية بوجه عام ، والوقائع الانثروبولوجية بوجه خاص •

واذا كانت توصف انثروبولوجية « ليفى شتراوس » عادة بأنها

---

(٢٤) زكريا ابراهيم ، مشكلة البنية ، ص ٥٣ .

بنيوية ، فأنه لا يرى فى هذه التسمية سوى صيغة تكرارية جوفاء ، اذ ليس فى وسع الانثروبولوجيا الا أن تكون بنيوية اذا شاءت لنفسها الا تكون حبيسة المعرفة التجريبية القائمة على أساس التفسير السببى ، ولكى يتم تفسيرها تفسيرا بنيويا يقوم على أساس النظام أو النسق • وحين يتحدث « ليفى شتراوس » عن النظام أو النسق فانه لا يتحدث عن صورة مجانسة للواقع بل يتحدث عن « نموذج » نظرى منطقى • ومعنى ذلك أن البنية ليست كامنة فى الموضوع ، بل هى ماثلة فى داخل النسق العقلى الذى يرمى الى ادخال الكثرة التجريبية تحت نظام أو نسق • صحيح أن البنية — بمعنى ما — تمثل جانبا من الواقع ، ولكنه ليس الواقع التجريبى الذى تمدنا به الملاحظة السطحية البحتة ، بل هو ذلك الواقع العلمى الذى لابد من الكشف عنه وراء المعطيات المباشرة • أى أن « ليفى شتراوس » يحاول البحث وراء المعطيات العينية عن تلك البنية التحتية اللاشعورية التى لا يمكن الوصول اليها ببناء استنباطى لبعض النماذج المجردة • ولذلك نراه يهاجم النماذج الوظيفية فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، لأن الوظيفة الاجتماعية نظرة واقعية صرفة ، تقتصر على ابراز الجوانب النفعية والوجدانية والسيكولوجية والبيولوجية دون الاهتمام ببناء فكرة عقلية تتكفل بتفسير البنية التى تكمن وراء المظهر الواقعى السطحى للظواهر الاجتماعية [٢٥] •

وهكذا تكون مهمة العالم الانثروبولوجى — فى نظر ليفى شتراوس — انما تنحصر فى بناء النموذج الملائم لموضوعه • وهو نموذج يمثل ضربا من التأويل البشرى للعلاقة الموجودة بين الطبيعة والثقافة • وكل ما يقدمه لنا « ليفى شتراوس » فى كتاباته عن « البنيات الاولية للقرابة » وسلسلة كتبه المسماه باسم « اسطوريات » لا يزيد عن كونه أمثلة لتلك النماذج •

ونجد منهج « ليفى شتراوس » مطبقا على أحسن صورة فى

---

(٢٥) نفس المرجع ، ص ٨٠ — ٨١ •

دراسته لنظم القرابة [٣٦] . فنظام القرابة ينشأ فى الواقع كاللغة لا على مستوى الالفاظ المفردة ، بل على مستوى العلاقات الثنائية « الزوج والزوجة » و « الابن والاب » و « الشقيق والشقيقة » و « الخالة وابن الشقيقة » .. الخ . والقرابة ـ مثلها مثل اللغة ـ وسيلة اتصال لا تنمو تلقائيا ابتداء من موقف حاصل ، بل تنمو وفق نظام تحكمى من التصــورات ، فهى ليست صــيغة بيولوجيـــة ، بل هى « نسب » أو « مصاهرة » ، بمعنى أن قواعد الزواج تضمن مسيرة الزوجات داخل المجموعة الاجتماعية ، وبهذا يحل النظام الاجتماعى للقرابة محل نظام علاقات الدم المشتركة ذات الاصل البيولوجى . فالقرابة اذن « لغة » ، ما دامت تتضمن قيام نمط اتصال معين بين الافراد والجماعات ، وأن « الرسالة » تكون هنا على أيدى زوجات مجموعة بشرية تسير بين مختلف المجموعات ولا تكون منتمية الى مجموعة معينة ، وتدور بين الافراد ، الا أن الامر فى الحالتين واحد . وفى ذلك يرى « ليفى شتراوس » أن قواعد القرابة « شبه لسان » أى مجموعة من العمليات الرامية الى تأمين نمط من أنماط التواصل بين الافراد والفئات . ولأن تكون الرسالة هنا مكونة من نساء المجموعة التى تتبادلها العشائر والاسر بــدلا من أن تكون ـ كما فى اللســان ـ مكونة من ألفاظ المجموعة التى يتداولهــا الافراد . فان هذا الفرق لا يغير شيئا فى وحدة الظاهرة فى كلتــا الحالتين .

ان اللغة مبادلة واتصال وحوار ، وهذا عينه ما يحدث فى الزواج ، فتبادل الرموز كتبادل النساء ، فهما ظاهرتان متشابهتان يمكن أن يطبق عليهما سواء بسواء نفس المنهج البنيوى . واذا كان « ليفى شتراوس » ينسب الى ظاهرة تحريم الزواج بين ذوى القربى « المحارم » أهمية اجتماعية كبرى ، فما ذلك الا لأنه قد وجد فيها القاعدة الاساسية التى نقلت الانسان الى الحياة الثقافية . ولا غرو فأن هذه القاعدة تمثل

---

(٣٦) انظر فى ذلك : لاكروا ، الترجمة العربية ص ٢١٤ ـ ٢١٥ ، وقارن ذلك كتاب زكريا ابراهيم ، ص ٨٤ وما بعدها .

أعلى صورة من صور « قاعدة الهبة » ، وهذه القاعدة لا تنص على تحريم الزواج بالأم والاخت والابنة بقدر ما تنص على اعطاء الأم والاخت والابنة للآخرين • فالمبادلة تحتوى على أكثر من الاشياء التى يتم تبادلها • لأنها تحتوى على علاقة التبادل ، أو تمثل ضربا من التجاوب أو التواصل • لذا فان أى زواج هو عبارة عن لقاء درامى بين العنصر الطبيعى والعنصر الثقافى ، أو بين القرابة والنسب والمصاهرة •

وقد كان ظهور التفكير بالرموز سببا ضروريا فى اعتبار النساء — كالاقوال — أشياء نتبادلها • وقد كانت هذه النظرة فى الواقع بمثابة الطريق الاوحد الى تجاوز التناقض الذى كان يظهر المرأة بمظهرين متعارضين : الأول بوصفها موضوع رغبة خاصة ، وبالتالى مثيرة للغرائز الجنسية والتملك ، والثانى باعتبارها ذاتا نأخذها على أنها ذات ترغب فى الآخر ، أى أنها وسيلة لربطة بها فى الوقت الذى تترك نفسها ترتبط به ، أى أنها وسيلة لتحقيق صلة بالغير من خلال عملية التصاهر معه • وهكذا تكون اللغة هى النمط الرئيسى لكل تنظيم •

وقد قام « ليفى شتراوس » بدراسات هامة عن الاساطير ، مطبقا عليها المنهج البنيوى [٢٧] • فيرى أنه لا سبيل الى فهم الأساطير الا بوصفها « لغة » أو لغات رمزية تمثل نظاما متسقا من التقابلات المزدوجة التى أشرنا اليها من قبل • والمحور الاساسى الذى تدور حوله دراسات « ليفى شتراوس » فى هذا المجال هو أن العقل البشرى واحد ، وأن التفكير الاسطورى ليس تفكيرا سابقا على المنطق ، بل هو تفكير منطقى على مستوى المحسوس ، بمعنى أنه تفكير تصنيفى يستعين بمجموعة من المقولات التجريبية مثل : (نيىء ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مبلل ومحروق ... الخ) • وليست هذه المقولات التجريبية سوى أدوات

---

(٢٧) انظر فى ذلك : لاكروا : الترجمة العربية ص ٢١٥ وما بعدها • وزكريا ابراهيم : مشكلة البنية ص ٨٨ وما بعدها •

تصورية ناصعة تصلح لاستخلاص بعض المعانى المجردة والربط بينها على شكل سلسلة من القضايا أو العبارات •

وهكذا لم يعد عند « ليفى شتراوس » أقوام متوحشة فى مقابل أقوام متمدينة ، ولا عقلية بدائية (كتلك التى أصر عليها « ليفى بريل ») ولا فكر متوحشين • فالفكر البدائى ليس سابقا على المنطق أو هو فكر قبل منطقى ، ولكنه مماثل للفكر المنطقى بالمعنى القوى لهذه الكلمة ، لأن تصنيفاته المتشعبة ، وتسمياته الدقيقة هى الفكر المصنف بعينه ، وكل ما هنالك أنه يقع على مستوى المحسوس[(٢٨)] •

ويرى ليفى شتراوس أن مضمون الاسطورة ليس هو العنصر الاهم فيها ، وأن أبشع خطأ يرتكبه الباحث هو أن يفسر كل رمز على حده أو فى ذاته • فالرمز انما يتحدد بموضعه ازاء السياق الذى يرد فيه ، اذ أن دلالة أى رمز انما تكون فى « العلاقات المنطقية » المجردة من كل محتوى ، أو بالأحرى فى العلاقات المتسمة بخصائص ثابتة تستوعب كل ما لها من قيمة عملية ، حيث يمكن أن تنشأ علاقات مماثلة بين عدد كبير من المحتـويات المختلفة • وهكـذا يكون للاســاطير ضرب من « الموضوعية » ويكون لها « بنياتها » الخاصة •

ونلتمس فى كتاب « النيىء والمطبوخ » وظيفة المنهج البنيوى عند « ليفى شتراوس » فى دراسة الاساطير اذ يقول : « اننا لا نزعم أننا قد أوضحنا كيف يتعقل البشر الأساطير ، ويفكرون فيها ، بل بينا كيــف تعمل الاساطير فى تفكير الناس ودون وعى منهم » • واذا كان من شأن الفيلسوف أن يربط الحديث أو الكلام بمفهوم « الشخص » ، فان رجل العلم لا يتبع هذا المنهج ، اذ أن أساطير أى مجتمع هى ـ بالنسبة له ـ لغة هذا المجتمع أو حديثه ، وهو حديث لا متكلم له (أى لا مرسل له ، ولا يطلقه شخص معين) ، فيجىء العالم ليجمع هذا الحديث ويلم

(٢٨) بول ريكور : البنية والتفسير ، ص ٢٣٨ .

أطرافه كما يجمع عالم اللغة شتات لغة غير معروفة جيدا ، ليحاول وضع قواعدها ، دون أن يهتم بمعرفة من قال ما قد قيل [٢٩] .

والواقع أن مجموعة معينة من الأساطير تشكل « مجموعة » قابلة للتبادل أو الاستبدال . فلو رجعنا مثلا الى أساطير وأقاصيص الهنود في الامريكيتين ، لرأينا نفس الافعال تنسب الى حيوانات مختلفة . وكما أن فهم معنى معين يستلزم عادة نقله بالتبادل وبالتوالى فى جميع السياقات التى يمكن أن يرد فيه ، فان العالم الانثروبولوجى يفعل نفس الشىء . فمثلا لو كان النسر يظهر نهـارا والبوم ليلا ،ولكنهما يؤديان نفس الفعل ، فانهم يخلصون من ذلك الى أن النسر بوم نهارى ، والبوم نسر ليلى ، وبذلك يكون التعارض المطلوب هنا ليس هو ما يقوم بين النسر والبوم ، بل بين النهار والليل . واذا قارنا هذه الاسطورة بأساطير أخرى وجدنا أن النسر والبوم يتعارضان مع الغراب على أساس أن الأول والثانى طيور من آكلة اللحوم الطازجة ، بينما الثالث من آكلة اللحوم العفنة . وتتعارض هذه الطيور ثلاثتها مع طائر البط مثلا تحت زاوية جديدة هى زاوية الأرض والسماء من ناحية والأرض والمـاء من ناحية أخرى . وهكذا نستطيع بهذه الطريقة أن نحدد عالمـا بأسره من الروايات نقوم بتحليله عن طريق تأليفات متعددة من التقابل ، مستخدمين وحدة أسطورية تكون ــ حسب تعبير جاكوبسون ــ حزمة من عنـاصر متباينة وتفريقية .

واذا سألنا « ليفى شتراوس » عن معنى هذه الاساطير ، وماذا تكون الدلالة القصوى لتلك المعانى المتعددة التى تعكس الواحدة منهـا الأخرى ؟ كان جوابه : ان الاساطير انما تدل على الروح (أو العقل) التى انشأتها مستعينة فى ذلك بالعالم باعتبارها هى جزء من هذا العالم . وهكذا يمكن أن تتولد تلك الاساطير فى موقف واحد بواسطة الروح التى

(٢٩) انظر ايضا : كلود ليفى شتراوس يرد على بعض الاسـئلة . منشورة فى كتاب أوزياس البنيوية ، ص ٢٨٥ .

تسببت فيها • وتنشأ من خلال تلك الاساطير صورة للعالم رسمت معالمها مقدمات بناء ذلك الروح • أى أن المعنى عند « ليفى شتراوس » باطن فى الانسان ، لا العكس ، اذ لم يكن لفكرة « المعنى » أى معنى قبل ظهور الانسان ، فضلا عن أن من شأن هذه الفكرة أن تزول بزوال الانسان • وعلى الرغم من أن الاساطير من خلق العقـل البشرى الذى يعشق المعقولية ويهوى الانسجام ، الا أن الاساطير ترسم لنا صورة محسوسة للعالم ، على اعتبار أن الصورة مسجلة منذ البداية فى صميم التكوين المعمارى للعقل البشرى •

هذه صورة عامة للمنهج البنيوى عند « ليفى شتراوس » • ولننظر الآن فى الفلسفة التى تكمن وراء الاتجاه البنيوى عند رائده الفرنسى المعـــاصر •

يرى بعض الباحثين أن هذا المنهج يتضمن فلسفة نشعر بها فى جميع مؤلفات « ليفى شتراوس » ، وخاصة كتابه « الفكر الوحشى » : ان هناك تفكيرا ومنطقا يوجدان باطنين فى كل من الطبيعة والثقافة • وان الذات ليست هى التى تشكل الموضوع بل على العكس من ذلك فان الذات تتشكل بفعل تداخل الروح الموضوعية • فلا وجود هنا لكوجيتو فردى على طريقة ديكارت ، ولا لكوجيتو اجتماعى على طريقة سارتر ، حيث أن فكرة كيان داخلى للانسان فكرة يعارضها « ليفى شتراوس » فيقول : « ان الذى يبدأ بوضع نفسه فى خضم البداهات المزعومة للـ « أنا » لن يخرج منها أبدا ، فالبنيوية ترسى قواعدها على المستوى الذى يصبح فيه التنظيم نسقا دون علم التفكير [٣٠] •

ومع ذلك فان «ليفى شتراوس» ، يوصف عادة بأنه «نصف كانتى» • وهـــذا ما قرره « بول ريكور » اذ يقول : « يبدو لى أن الفلسفة البنيوية مقضى عليها بالتذبذب بين عدد من الفلسفات التى ما زالت فى خطواتها

---

(٣٠) لاكروا ، الترجمة العربية ، ص ٢١٦ •

الأولى ، اذ نخالها أحيانا « كانتية بدون ذات ترانسند نتالية » ، بل صورية مطلقة تؤسس العلاقة المتضايقة بين الطبيعة والثقافة[٣١] .

ولكن هل هى بالفعل فلسفة نصف كانتية ؟ صحيح أن فكرة البنية فكرة ضرورية عند « كانت » ، وبهذا المعنى تصبح البنيوية ذات صبغة كانتية . لكن البنيات هنا ليست مقولات للذات ، بل هى بنيات فى الأشياء ، ويقوم العقل بعكسها على صفحته ، ولذلك فهى مختلفة تماما عن بنيات كانت[٣٢] .

وصفوة القول أن البنيوية ترمى الى قانون عالمى ، لأنها تؤمن بنهائية لتجميعات بنيوية ممكنة ، ذلك لأنه لا يوجد الا تفكير واحد ، وهو التفكير الوحشى ، الذى يوجد لدى الجميع ، ويشكل مع التفكير الحضارى علاقة « زمالة » لا علاقة « بنوه بابوه » . وهكذا نرى البنيوية أنها تستطيع الوصول الى بناء أو الى الكشف عن جدول للمقولات بواسطة علم الانتروبولوجيا ، وليس عن طريق الاستنباط الترانسندنتالى أو الميتافيزيقى[٣٣] .

والواقع أن « ليفى شتراوس » لم يكن يهدف بمنهجه البنيوى وضع فلسفة متكاملة يتأثر بهذا المذهب أو ذاك ، أو تتذبذب بين عدة فلسفات . ويقرر هذا بصريح العبارة اذ نراه يقول : أننى لم أقصد وضع فلسفة ، وانما حاولت فقط أن أعى من أجل الفائدة الشخصية . المتضمنات الفلسفية لبعض جوانب عملى[٣٤] .

الا أن ليفى شتراوس — مع ذلك — يقرأ بأنه فيلسوف الى حد ما ،

---

(٣١) ريكور ، بول ، ص ٢٥٣ .

(٣٢) نفس المرجع ص ٢١٦ — ٢١٧ .

(٣٣) كلود ليفى شتراوس يرد على بعض الاسئلة ، ص ٢٧٥ .

(٣٤) نفس المرجع ، ص ٣٠٠ .

الا أن فلسفته متواضعة الى حد كبير • فنقرأ فى أواخر المناقشة التى دارت بينه وبين « فريق الفلسفة » قول « بول ريكور » موجها حديثه الى ليفى شتراوس : « ربما نستطيع التفاهم على المجال الذى ينفتح عليه انتاجك ، هل تضع فلسفتك بين الحوافز الشخصية العابرة غير النقية ؟ أم أنك تعتقد بوجود فلسفة بنيوية متضامنة مع الطريقة البنيوية ؟ • انك لو قررت الحالة الأولى ، لكان انتاجك محايدا من الناحية الفلسفية ، ويترك لنا مسئولية الاختيار بتكاليفه وتبعاته » • فيرد ليفى شتراوس على ذلك قائلا : « لا ، اننى أكون مرائيا اذا ادعيت ذلك ، ولكنى أتكلم هنا لا بصفتى رجل علم كما أحاول أن أكون عندما اجتهد فى حل المشكلات الاثنولوجية (تلك المتعلقة بدراسة الأجناس والشعوب) بل بصفتى انسانا تثقف بالفلسفة ، ولا يستطيع الا أن يكون فيلسوفا الى حد ما • بعد هذا التحفظ اعترف بأن الفلسفة التى تبدو لى متضمنة فى أبحاثى هى أقل الفلسفات ادعاء للتحليق ، وأقصر نظرا من كل الفلسفات التى وضعت خطوطها فى دراستك حين تساءلت عن الاتجاهات الممكنة للبنيوية من الناحية الفلسفية ، ولاحظت عدة اتجاهات فلسفية فيها • اذن لا أخاف لو برهن لى أحد عن أن البنيوية تؤول الى اعادة ترميم نوع من المادية العامية • بيد أنى أعرف من جهة أخرى أن هذا الاتجاه مضاد لحركة الفكر الفلسفى المعاصر ، ومعرفتى تكفى لأن أفرض على نفسى موقفا حذرا[٣٥] •

وعلى أى حال ، فلا شك أن البنيوية — مهما اختلف الباحثون فى تقييمها من الناحية الفلسفية — ليست بدون مبرر فكرى • بل هناك — كما لاحظ ميرلوبنتى (أحد أعلام الفلسفة الوجودية) — نظام عقلى بأكمله قد أخذ يتحدد بظهور مفهوم البنية ، ذلك المفهوم الذى يلاقى اليوم من النجاح فى كافة المجالات ، ما يدل على أنه يشبع حاجة عقلية هامة من حاجات عصرنا ، ولا غرو فان البنية تكشف أمامنا طريقا جديدا

---

(٣٥) زكريا ابراهيم ، ص ١١ •

ينأى بالفكر البشرى عن محور « الذات والموضوع الذى طالما هيمن على الفلسفة ابتداء من ديكارت وهيجل » . بل ويرى بعض الباحثين ــ من أمثال « بارت » ــ ان البنيوية هى « اللغــة الشارحة لكل حضارتنا المعـاصرة »[٣٦] .

وسواء كانت البنيوية فلسفة أو حركة « ضد الفلسفة » ، فاننا لا نستطيع تقييمها الآن ، وان كان هناك من النقاد من يحاول أن يتساءل منذ الآن عن مستقبلها ، فيرى أن مثل هــذه الحركة التى تعلن موت الانسان ، وموت الذات وموت التاريخ بل وموت الفلسفة ، لا يمكن أن يكون لها شأن يذكر فى الحضارة البشرية المقبلة[٣٧] .

ومهما يكن من أمر كل ما يمكن أن يقال عن البنيوية من ثناء أو قدح فان لزعيمها الفرنسى ليفى شتراوس معجبين كثيرين ، وخاصــة لدى الشباب بمختلف مشاربهم ، لأنه قدم عملا علميا دقيقا متشددا فى تفكيره ، ولأنه دائم التفكير والتأمل فى عمله هــذا من أجل الوصول الى المنهج واستخلاص الفلسفة التى يجسدها هذا المنهج ، ولأنه ظل بالاضافة الــى هــذا شبيها بجان جاك روسو فى حبه البشرية وصــداقته للناس ، ولأنه يحلم أحيانا بالتوفيق بين الشرق والغرب ، ولأنه قدم لنا ماركسية خلصت الانسان من اغلاله الاقتصادية ، وأكملها ببوذية خلصته من أغلاله الروحية المترمته ، الأمر الذى يدل بلا شك على أن الانسان حيوان أكثر قدرة على المقاومة مما يتصور . وعلى أنه لم يمت موتا كاملا ، وعلى أن الله حى ، والأمر الذى يثبت أن صورة ما من صور الانسانية سوف تظل باقية ، تلك التى سوف تعرف دائمــا أبدا كيف تذهب الى أعمــاق البحث عن المعنى[٣٨] .

* * *

---

(٣٦) نفس المرجع ، ص ١١ .

(٣٧) نفس المصدر ، ص ١٢ ــ ١٣ .

(٣٨) جان لاكروا ، الترجمة العربية ، ص ٢١٨ .

الفصل الخامس

الفلسفة التحليلية

طبيعة الفلسفة ما تزال موضوع نزاع :

بالرغم من أن عمر الفلسفة يربو الآن على خمسة وعشرين قرنا من الزمان ، فان طبيعة الفلسفة ذاتها ما تزال موضوعا يدور حوله الجدل والنزاع .. ان الفلسفة قد بدأت فى الأصل خليطا غريبا من التفسير العلمى واللاهوتى والأخلاقى والسحرى للملامح المشتركة وغير المشتركة للعالم . وقد كان المفكرون اليونانيون الأوائل ، من أمثال طاليس وفيثاغورث وهيراقليطس وانكساجوراس وغيرهم ، يفكرون فى المسائل الفلسفية كما نفكر نحن اليوم فى المسائل العلمية ، مفترضين أن طبيعة العالم لابد وأن تنكشف لهم من خلال التأمل الفلسفى وحده .

ولكن ما حدث أن أصبحت دراسة الطبيعة نشاطا منفصلا عن الفلسفة ، وتطور بذلك فرع جديد من المعرفة هو « العلم » . الا أننا يجب أن نشير الى أن هـذا الأمر يعد تطورا حديثا نسبيا ، اذ نلاحظ حتى أواخر القرن التاسع عشر أن المقررات الجامعية فى الفيزياء ـ مثلا ـ كانت تسمى باسم « الفلسفة الطبيعية » . الا أن العلم قد تفرع فروعا عديدة ، ينصب كل فرع على دراسة جزء صغير من أجزاء « العالم » ، ويزداد هـذا التخصص الفرعى يوما بعد يوم . الا أن هـذه الأنشطة العلمية ـ مع ما بينها من أوجه الاختلاف ـ تشترك فى منهج عام لا يقوم على مجرد التأمل ، بل يقوم أيضا على الملاحظة المنظمة والتجريب الدقيق ، وبذلك أصبحت المعرفة العلمية عن العالم تكتسب باستخدام المنهج العلمى وحـده .

ومن الواضح ان هـذا المنهج يختلف اختلافا كبيرا عن الطريقة

الفلسفية ، فالفيلسوف لا يلجأ الى التجارب ، ولا ملاحظة سلوك الموضوعات الطبيعية سواء كانت حية أو جامدة . الا أن الفلسفة ، مع ذلك — تقدم لنا معرفة عن العالم . فماذا عسى أن يكون نوع المعرفة التى يصل اليها النشاط الفلسفى ؟ هل تعالج الفلسفة موضوعات شبيهة بموضوعات العلوم ، أم أنها تعالج موضوعات من نوع مختلف (مثل الكليات ، والمفاهيم ، والنظريات) ، — وهل تختلف الفلسفة عن العلم ؟ هل هى لا تقدم لنا سوى معرفة عن العالم تختلف عن المعرفة العلمية ؟ هل يمكن للفلسفة ألا تقدم أية معرفة على الاطلاق ؟ واذا كان الأمر كذلك فكيف تبرر الفلسفة وجودها ؟ وباختصار : ما الفلسفة اذن ، وماذا يمكن أن تقوله لنا عن العالم ؟

هناك بلا شك اجابات متعددة ومختلفة عن هذه التساؤلات وما اليها . وسنركز فى هذا الجزء على الاجابات التى قدمها لنا بعض الفلاسفة المعاصرين الذين يعرفون فى الفلسفة المعاصرة باسم فلاسفة التحليل أو أصحاب الفلسفة التحليلية .

الخصائص العامة للفلسفة التحليلية[1] :

من الصعب تماما أن نجد تعريفا دقيقا للفلسفة التحليلية ، ذلك لأن ما نطلق عليهم اسم « فلاسفة التحليل » لا يمثلون فى الواقع نمطا واحدا من الفلاسفة يتفقون على دوافع تفكيرهم وأهدافه ، بل ليس هناك فى واقع الأمر اتفاق عام حتى على الاسم الذى يميز تلك الحركة الفلسفية . اذ أنها تعرف أحيانا باسم « التحليل اللغوى » وأحيانا أخرى باسم « التحليل المنطقى » ، وكان يطلق عليها فى مرحلة من مراحل تطورها اسم « فلسفة مدرسة كيمبردج » وهى تسمى الآن فى تطورها الحالى باسم « فلسفة أكسفورد » أو « فلسفة اللغة العادية » .

---

(١) انظر هذه الخصائص بالتفصيل كتابنا : فلسفة برتراند رسل ، الطبعة الثانية ، دار المعارف — القاهرة ص ٩ .

وعلى الرغم من أن جميع فلاسفة هـذه الحركة متفقون على أن « التحليل » هو الهدف الرئيسى من الفلسفة بالمعنى الخاص الذى يقدمونه لهذا اللفظ ، فهم يمارسونه لدوافع متباينة تماما ، الى الحد الذى يمكن أن يدفع أحـد الى القـول بأنهم لا يشتركون فى موقف فلسفى بعينه ، بل بالأحرى مرتبطون بخط معين لتطور الأفكار عن طبيعة الفلسفة ودورها ، وهو الخط الذى بدأه « مور » و « رسل » ، واتجه به « فتجنشتاين » وجهة جديدة ، وانحرف به « آير » عن طريقه ، وأعاده « وزدم » وطوره الى « التحليل العلاجى » therapeutic analysis ، ووصـل الى نهـايته ـــ وربما وصل الى المأزق ـــ على يد فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد من أمثال « رايل » و « أوستن » و « ستراوسون »[٢] .

وعلى ذلك فليس من الخطأ أن نقول بأن هناك « فلاسفة تحليليون » لا « فلسفة تحليلية » ، اذ من الخطأ ـــ فيما يرى « أميريان » ـــ التحدث عن « الفلسفة التحليلية » كما لو كانت من جنس واحد ، ومن طينة واحدة ، فليس هناك فلسفة وحيدة للتحليل ، وليس هناك « خط حزبى » تحليلى ، وكل ما هنالك أن لفظ « التحليل » هنا نستخدمه ليكون مجرد طريقة نجمع بها عددا من الفلاسفة يتقاسمون اهتمامات واجراءات معينة[٣] .

ولو شئنا أن نميز هـذه الحركة الفلسفية على أنها «فلسفة التحليل» لمـا قدم لنا هذا الوصف الكثير عن طبيعتها ، لأن لفظ « التحليل » عندهم يستخدم بكثرة وبطرق مختلفة فى مناسبات كثيرة على وجـه يصبح معه هذا اللفظ فى الغالب بلا معنى .

---

(٢) Charlesworth, M. J., Philosophy and Linguistic Analysis, Duguense Studies, Philosophical Series (9), Duguense University, Pattsburgh, 1959, p. p. 3.

(٣) Ammerman, R. R., Classics of Analytical Philosophy, Tata McGrown - Hill, Bombay - New Delhi, 1965, p. 2.

ولو شـئنا مرة أخرى أن نميزها بأنها تنصب فقط على معالجة « الألفاظ » بوصفها فلسفة لغوية ، لكان هذا الوصف بعيدا عن الحقيقة ، لأننا بهذا انما نجعل هذه الحركة كلها مرادفة لاتجاه واحد من اتجاهاتها المتعددة وهو ما نسميه « فلسفة اكسفورد اللغوية » ، وهذا الاتجاه ـــ الذى ينبع أساسا من فتجنشتاين فى كتاباته المتأخرة ، لا يعبر فى نظر كثير من التحليليين أنفسهم عن الجهة الصحيحة للفلسفة وأهدافها ، لأننا لو جعلنا مهمة الفلسفة هى مجرد التحليل اللغوى « لكانت الفلسفة ـــ على أفضل وجه ـــ مساعدة زهيدة لواضعى قواميس اللغة ، أو لكانت ـــ على أسـوأ وجه ـــ تسـلية قوم كسـالى حول مائدة الشـاى » على حـد تعبير رسل[4] .

وهكذا يبدو واضـحا مدى صعوبة تقديم تعريف دقيق للحركة التحليلية . لذلك نرى ـــ أن من الأفضل لنا ـــ بدلا من البحث عن جملة أو عبارة نلخص بها كل ما تمتاز به هـذه الحركة ـــ أن نحاول التماس بعض الخصائص العامة التى تميز ما نسميهم بالفلاسفة التحليليين . وقد قدم لنا « سكوليموفسكى » عدة ملامح رئيسـية لهذه الحركة . فهو يرى أن « الفلسفة التحليلية » اسـم يطلق على نوع من فلسفة القرن العشرين تتميز بالخصائص التالية[5] :

١ ـــ اعترافها بدور اللغة الفعال فى الفلسفة ، أو ـــ بعبارة أخرى ـــ ما يمكن أن نسميه اتجاهها الشعورى المتزايد نحو اللغة .

٢ ـــ اتجاهها الى تفتيت المشكلات الفلسفية الى أجزاء صـغيرة لمعالجتها جزءا جزءا .

---

(٤) Russell, B., My Philosophical Development, George Allen & Unwin, 1959, p. 217.

(٥) Skolimowiski, H., Polish Analytical Philosophy, Routledge & kegan Paul, London, 1967, p. 1.

٣ ــ خاصيتها المعــرفية •

٤ ــ المعــالجة المشــتركة بين الذوات (أو البين ذاتيــــة) (inter - subjective) لعملية التحليل •

وسنقف عن كل خاصية من هذه الخواص بشىء من التفصيل • ولكن يجب أن نلاحظ أن هــذه الخصائص رغم أنهــا كافية لتمييز الفلسفة التحليلية عن غيرها من الأنماط الفلسفية المشابهة لها ورغم أنهــا أيضا ضرورية لوصف أى فلسفة بأنها « تحليلية » ، الا أنهــا ليست فريدة فى هــذه الفلسفة ، اذ يمكن أن نجدها فى بعض الفلسفات الأخرى ، ولكن ما هــو فريد هنــا هو اجتماعها معا وفى وقت واحــد داخل هيــكل الفلسفة التحليلية •

أولا ــ دور اللغة الفعال فى الفلسفة :

ان الفلاسفة التحليليين لا ينظرون الى اللغة على أنها مجرد وسيلة ، بل على أنها أيضا هدف من أهداف البحث الفلسفى • ويعد هــذا الأمر عنصرا جديدا يميز الفلسفة التحليلية ، وينظر اليه على أنه خاصية من خصائصها الرئيســية • ان الاهتمام الكبير باللغــة من جانب بعض الفلاسفة التحليليين من أمثال « مور » و « فتجنشتاين » (فى كتاباته المتأخرة) ، ومدرســة اكسفورد اليــوم قد دفع بعض الباحثين الى تعريف الفلسفة التحليلية بأنها مجــرد دراســة اللغة • بل ان بعض الباحثين من يفرق بين الفيلسوف « التحليلى » والفيلسوف « التأملى » على أساس أن أولهما يعطى أهمية كبيرة لدراســة اللغة ، فى حين أن ثانيهما ــ اذا تصدى لموضوع اللغــة أصلا ــ لا يفعل ذلك الا من أجل تيســير تحقيق هدفه الرئيسى ، وهو التأمل الذى ينصب على الأسس الميتافيزيقية للوجــود[6] •

---

(٦) Ammerman, op. cit., p. 3 .

ولكن حين نقول ان الفلسفة التحليلية تعترف بالدور الحيوى الذى تلعبه اللغة فى الفلسفة ، ومن هنا جاء اهتمامها بدراسة اللغة ، فاننا لا يجب أن نخلط بين هـذه الدراسة ودراسات أخرى للغة . فرجال اللغويات وفقهاء اللغة والنحويون وواضعوا المعاجم اللغوية هم أيضا يدرسون اللغة ، الا أن اهتمام هؤلاء يقوم فى جوهره على أساس البحث العلمى ، فيهتمون بالوقائع المكتشفة عن كيفية استخدام اللغة ، ومعانى الألفاظ ، وكيف تبدأ اللغات وتتغير وتموت .. وهكذا .. وهـذه مسائل « علمية » عن اللغة لا يمكن الاجابة عنها الا باستخدام المنهج العلمى . أما الفيلسوف التحليلى فيدرس اللغة لا من أجل صياغة فروض علمية عنها ، بل لأنه يعتقد أن مثل هـذه الدراسة أداة لها قيمتها فى مساعدته على تحقيق هدفه الأساسى فى حسم المسائل الفلسفية .

ومع أن الفلاسفة التحليليين متفقون على أهمية دراسة اللغة ، فانهم مختلفون فى نوع اللغة التى ينبغى دراستها ، وانقسموا فى ذلك بوجه عام الى فريقين : ذهب الفريق الأول الى القول بأن التحليل الفلسفى يتوقف على تأليف لغة اصطناعية جديدة ، مفترضا أن قواعد اللغات الاصطناعية أوضح وأكثر تحديدا من القواعد التى تحكم استخدام اللغة العادية ، كما هو واضح فى مجال العلم . فرأى هـذا الفريق أن الفلسفة لابد لها أن تطور مفردات خاصة ، وتصنع مفاهيم خاصة لحل مشكلاتها . أما الفريق الآخر فقد وقف موقف المعارضة من الفريق الأول ، ورأى أن مثل هـذه اللغات الاصطناعية لا تساعد كثيرا على حل المشكلات الفلسفية ، اذ أن هذه المشكلات يمكن معالجتها على أفضل وجه بالتحليل الدقيق للغة الطبيعية العادية التى نستخدمها فى عملية التواصل مع الآخرين .

ومهما يكن من أمر اختلافهم على نوع اللغة ، فهم يسلمون بأهمية اللغة ووجوب دراستها — سواء كانت لغة اصطناعية أو لغة طبيعية . وهنا قد يقول قائل : ان الاهتمام باللغة لم يكن وقفا على الفلاسفة

التحليليين ، بل كان هـذا الاهتمام موجودا في الفلسفة منـذ أيام السوفسطائيين وأفلاطون قديما حتى أيام الفلاسفة التجريبيين البريطانيين حديثا • الا أن « سكوليموفسكي » يرى أن أقوال الفلاسفة القـدماء لا يعدو كونها تصريحات لفظية ، ولم تؤد الى تحسين الفلسفة ، أو الى تغيير في نمط التفلسف • ففلاسفة المـاضي ـ بالرغم من أن بعضهم قد أقر بدور خاص تلعبه اللغة في الفلسفة ـ استمروا في تفلسفهم على نفس نمط أولئك الذين لم يكن لهم اهتمام باللغة[٧] •

وعلى ذلك ، فان الفلاسفة التحليليين يمارسون التفلسف بطريقة مختلفة تماما عن الفلاسفة التقليديين ، فهم يترجمون المشكلات الفلسفية الى حدود لغوية أو نحوية ، وعلى سـبيل المثال ، فهم يناقشون مسألة ما اذا كانت الكليات موجودة أو كائنة على أساس ما اذا كان من الممكن أن تؤدي « الألفاظ المجردة » وظيفة « أسماء الاعلام » • ويناقشون مسألة الالزام الخلقي على أساس « عبارات الأمر » ، ويصيغون مسألة الكون في حدود العبارات التي تدل على وجود • وهـذا الأمر بالنسبة للفيلسوف التقليدي أشبه بوضع العربة أمام الحصان ، ذلك لأن الصورة اللغوية ـ بالنسبة له ـ تعتمد على صور تصورية وواقعية تماما ، ولابد من مناقشة تلك الصورة الأخيرة وتقريرها منـذ البداية ـ لهذا قيل أن الفيلسوف التحليلي لا يعني الا بالألفاظ والقواعد اللغوية ، ولا يعني بمناقشة تصوراتنا والواقع نفسه • الا أن هـذا الاعتراض ـ على حد وصف تشارلزوورث ـ مجرد اعتراض لفظي ، لأن رجل التحليل لا يعني بمجرد مسائل النحو ، بل في امكانه أن يناقش تصوراتنا والواقع نفسه ، وكل ما هنالك أنه يناقش ذلك عن طريق فحص الصور اللغوية • فالألفاظ بالنسبة للتحليليين ليست مجرد ألفاظ ، بل هي تعد أفضل طريقة لمناقشة المسـائل الفلسفية عن طريق ترجمة هذه المسـائل الى الصور اللغوية •

---

(٧) Skolimowiski, op. cit., p. 5.

وهذا يعني أن الفلاسفة التحليلين لا يعنون بالصور اللغوية من أجل الصور اللغوية ، أو النحو من أجل النحو[٨] •

ولكن يبدو أن التركيز على اللغة عند بعض التحليليين ، وخاصة على يد « مور » و « فتجنشتاين » (المتأخر) ومدرسة كيمبردج قد يوبغ فيه كثيرا حتى أصبح من عيوب حركة التحليل بوصفها حركة « فلسفية » • ولا أدل على ذلك من تلك القصة الطريفة التي تروى للدلالة على هذا العيب ، وهي قصة الطالب الصيني الذي جاء الى كيمبردج ليتتلمذ على يد « مور » ، وبعد أن أنهى دراسته قال عند عودته الى بلاده : لقد عرفت القليل عما كنت أعده فلسفة ، ولكنني بلا شك عرفت الكثير من قواعد اللغة الانجليزية[٩] •

ثانيا — تفتيت المشكلة الى أجزاء :

ان طريقة الفلاسفة التحليليين في تفتيت المشكلات الفلسفية بغرض معالجتها جزءا جزءا تعد من أهم الخصائص التي تميزهم عن غيرهم • اذ أنهم يفضلون أن يكونوا على معرفة تامة بالمسائل الصغيرة ، تلك التي تؤدي في نظرهم الى الدقة والاتقان • وهذا الاتجاه هو عكس الاتجاه الشمولي الذي يهدف الى بناء التأليفات الفلسفية الشامخة • فالتحليليون ليسوا من بناة الانساق الفلسفية الكبيرة المغلقة ، بل هم — كالعلماء — يميلون الى معالجة الأمور الجزئية بكل ما في وسعهم من جهد •

الا أن هذا التركيز على المسائل الصغيرة لا يحول بينهم وبين الوصول الى حلول للمشكلات الكبيرة بوصفها نتاج هذه التحليلات

---

(٨) Charlesworth, op. cit., pp. 6 - 8.

(٩) Mardiros, A. M., « The Origin and Development of Contemporary philosophical Analysis , » Thought, 1960, p. 149.

الجزئية الصغيرة • ولكن المهم هنا هو التغير الذى أدخلوه على موضع التركيز فبعد أن كانت الفلسفة تدرس المسائل الكبيرة الشــاملة بغرض الوصول الى اقامة نســق فلسفي شامل ، أصبحت الاجابة على المســائل الكبيرة مشــتقة من التحليلات الدقيقة للمشــكلات الفرعية الجـزئية والتفصيلية • وبعد أن كانت الفلسفات القديمة تبدأ ببعض الافتراضات المسـبقة التي تعد بمثابة الأسس التى يقوم عليها بناء الأنســاق ، أصبحت الفلسفة التحليلية فلسفة بدون افتراضات مسـبقة ، تبدأ بعدد قليل من المسائل ، ولا يمكنها أن تدعي البرهنة على عــدد كبير منها بعد ذلك • لهذا فانها لا تقدم لنا حلولا جاهزة للمشــكلات الفلسفية التقليدية لأن مثل هــذه الحلول لا تأتى من افتراضات تضع منــذ البداية ، بل يتم الوصــول اليها خــلال التحليلات الدقيقة للموضــوع التى يكــون موضــع البحث •

ويبدو أن طريقة التحليليين فى تفتيت المشــكلات الفلسفية الكبيرة الى أجزاء صغيرة ، لمعالجة هذه الأجزاء جزءا جزءا قد بولغ فيه أيضــا بصورة كانت معها هــذه الخاصية نفسها موضع انتقاد من جانب بعض المعارضين لهذا الاتجاه التحليلى • أن رأى هؤلاء أن الفلسفة التحليلية بطريقتها هــذه انما « تفتح على الدوام تفاصيل فرعية ، وهــذه الفروع تؤدى الى فروع أخرى للفروع ، وهكذا ، ويظل التحليل يتسع وينتشر حتى يمتد الى أكثر الألفاظ والقضايا شيوعا • ولهذا كله قيمته • لكن كثيرا ما يحدث أن تنسى المشكلة الأصلية فى غمار هــذه التفاصيل ، أو تتفتت الى مجموعة من المشاكل الفرعية التى تتشعب بدورها ، ويفقد الذهن صلته بالمشكلة من حيث هى مشكلة فلسفية أصيلة • وتتكون لديه (أى لدى الفيلســوف التحليلى) عادة جــديدة ، وغاية جــديدة هى التحليل لأجل التحليل »[١٠] •

---

(١٠) فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للانسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٩ .

ثالثا : الطابع المعرفى :

يعد النمط المعرفى cognitive الذى تركز عليه الفلسفة التحليلية من أهم خصائصها المميزة • ونعنى بالنمط المعرفى هو أنها تتجه نحو الكشف عن العالم الخارجى ، وذلك عن طريق فحصه ولأجل اكتساب المعرفة ، وليس لأجل أى سبب آخر • وهـذا ما جعل بعض الباحثين يصفون هـذه الفلسفة بأنها « فلسفة علمية » ، حقيقة أن هـذه الفلسفة ـ عند بعض أنصارها على الأقل ـ تهدف الى أن تكون علمية ، الا أن اسـم « الفلسفة العلمية » لا يجب ـ فيما يرى سكوليموفسكى ـ استخدامه كأسم آخر للفلسفة التحليلية ، وذلك للأسباب التالية(١١) :

١ ـ هناك فلاسفة هم بلا شك تحليليون ، الا أنهم لم يحاولوا جعل الفلسفة علما ، من أمثال « جورج مور » و « فتجنشتاين (المتأخر) » وفلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد •

٢ ـ أن الفلسفة قد نحت فى الواقع لأن تكون علمية قبل القرن العشرين ، مع أن هناك بالطبع اختلافا فى المضمون بين الفلاسفة المتقدمين الذين حاولوا أن يكونوا علميين (مثـل الفلسـفة الوضـعية عنـد « أوجست كونت ») وبين الفلاسفة العلميين فى القرن العشرين •

٣ ـ هناك من بين الفلسفات المعاصرة مدارس فكرية لا علاقة لهـا تقريبا بالفلسفة التحليلية ، الا أنها تزعم أنها مدارس للفلسفة العلمية • وتعد الماركسية خير مثال لهذه المدارس ، بل أن أنصار هـذه المدرسـة يصرون على أن فلسفتهم هى وحدها الفلسفة العلمية الحقيقية •

لهذا قيل أن صفة العلمية ليست صفة أساسية للفلسفة التحليلية ، بل هى صفة ثانوية • ومع ذلك فحينما يتم تعريف الفلسفة العلمية على

---

(١١) Skolimowiski, op. cit., pp. 5 - 6.

أساس المنهج ، وتتعين بنيتها على أساس بنية الفيزياء أو العلوم الصورية (وهـذا هو المفهوم من الفلسفة العلمية المعاصرة) يكون فى امكاننا أن نلاحظ بسهولة التقارب بين الاتجاه العلمى والفلسفة التحليلية • فمعظم الذين مارسوا هذا النوع من التفلسف العلمى بنجاح ـ من أمثال رسل وكارناب وروشينباخ ـ يعدون من الفلاسفة التحليليين • فالفلسفة العلمية بمعناها الدقيق جزء من الفلسفة التحليلية ، وليست مرادفة لها فى جملتها •

ان الطابع المعرفى الذى يميز هـذه الفلسفة ، يستلزم اذن شيئا أكثر من اتجاهها لأن تكون علمية ، اذ أن هـذا الطابع هو الذى يميز نوعا من الفلسفة عن نوع آخر منها • اذ أننا يمكن أن نعد تقسيم جميع الفلسفات الى معرفية وغير معرفية أحـد التقسيمات الأساسية فى تاريخ الفلسفة • فقبل سقراط كان الهدف الرئيسى للفلسفة هو اكتشاف العالم الخارجى المستقل عن الانسان • وعلى يد سقراط بدأ البحث فى طبيعة الانسان ومكانه فى العالم وغايته ومصيره ، وأصبح هدف الفلسفة اقامة تفرد الانسان ، وذلك لتمييز قيمه وحمايتها ، أو لتبرير الوجود الدرامى للانسان ، وايجاد طريقة للعزاء والسلوى له • وعلى ذلك فيمكن القول بأن الفلسفة المعرفية تعنى بالبحث عن الحقيقة ، وتحاول تحقيق أبحاثها بطريقة موضوعية ، وتتمسك بمعتقدات المذهب العقلى • فى حين أن الفلسفة غير المعرفية انما تهدف الى مساعدة الانسان لكى يعيش ، وتدعم نفسها غالبا بحجج غير عقلية ، تلجأ الى الحدس والعواطف وأشياء زائدة عن الادراكات الحسية •

ان هـذا الطابع المعرفى للفلسفة التحليلية قد لزم عنه واقعيتها الابستمولوجية ، واتجاهها المعين نحو المذهب التجريبى • الا أننا لا ينبغى أن نفهم من ذلك أن الفلسفة التحليلية تعد تطورا للنزعة التجريبية الانجليزية كما بدت عند « لوك » و « بيركلى » و « هيوم » ••• مع أن هناك بلا شك نمط فلسفى انجليزى مشترك بين الفلاسفة التجريبيين التقليديين والفلاسفة التحليليين مما يوضح التشابه بينهم جميعا ،

الا أن آغاب الفلاسفة التحليليين ـ من أمثـال « رسل » و « آير » و « فتجنشتاين » ـ لا يسايرون التقليد البريطاني ، ويبدو هـذا أكثر وضوحا عند فلاسفة مدرسة اكسفورد[١٢] .

رابعا ـ المعالجة المشتركة بين الذوات (البين ذاتية) لعملية التحليل :

ان الفلسفة التحليلية تستخدم نوعا من التحليل له معناه المشترك بين الذوات بالنظر الى اللغة التى يتحقق فيها . وهى بذلك تختلف عن الفلسفات الأخرى التى تقيم بحثها على تحليلات مختلفـة . فالفلسفة الفينومينولوجية ـ مثلا ـ تتصور التحليل على أنه «النفوذ الى الماهية» ، وتتصور الوجودية التحليل على أنه كشف عن « البعد الوجودى » . فالتحليل فى هاتين الحالتين لا يقوم على اللغة ، ولا يرتبط بها شـكل موضوعى ، بل يقوم على الخبرة الفردية الشخصية . ومثل هذه التحليلات الذاتية التى لا تقرر فيها معانى الألفاظ الا بالنسبة للشخص الذى يستخدم هذه اللغات لابد وأن تكون عديمة الجدوى بالنسبة لأى فلسفة معرفية متسقة . وباختصار فان مفهوم التحليل الذى لا يرتبط باللغة المشتركة بين الذوات لا بد أن يكون ـ على أفضل الفروض ـ واقعا فى التناقضات ، وقد يكون ـ على أسوأ الفروض ـ عديم النفع بالنسبة للعملية الفعلية للتحليل . وعلى ذلك فلا بد للفظ التحليل أن يقتصر اسـتخدامه على التحليلات الخاصـة باللغة المشـتركة بين الذوات كمـا هو الحال فى الفلسـفة التحليلية .

هذه هى أهم خصائص الفلسفة التحليلية ، ووجود هذه الخصائص جميعها داخل هيكل فلسفى واحـد بالصورة التى أشرنا اليها هنا هو ما يميز هذه الفلسفة عن غيرها من الفلسفات الأخرى .

---

(١٢) Charlesworth, op. cit., pp. 4 — 5 .

الفلسفة التحليلية ثورة فلسفية :

توصف الفلسفة التحليلية بأنها كانت « ثورة » فلسفية بدأت فى كيمبردج بانجلترا ، وكان « مور » و « رسل » و « فتجنشتاين » قادة هذه الثورة • فبأى معنى توصف هذه الحركة الفلسفية بأنها « ثورة » ؟ •

ان الاجابة التى نسمعها عادة على هذا السؤال هى أن الفلسفة التحليلية توصف بأنها ثورة لأنها جاءت دحضا للمثالية الهيجلية التى سادت التفكير الانجليزى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وبلغت ذروتها فى أواخر ذلك القرن وأوائل القرن العشرين على يد بعض أساتذة جامعة اكسفورد وخاصة « برادلى » F. H. Bradley (١٨٤٦ — ١٩٢٤) • وكان وجه الخطورة فى هذه الحركة المثالية أنها لم تأت — كما كان الحال فى أوائل القرن التاسع عشر — على يد نفر من الشعراء والكتاب من أمثال « كولردج » و « كارلايل » أولئك الذين أعجبتهم المثالية الألمانية متمثلة فى « كانت » و « هيجل » فراحوا ينقلونها تلخيصا وتعليقا فى شعرهم ونثرهم[١٣] ، بل جاءت على أيدى مناصرين أشداء من بين أساتذة الجامعات ، حتى قيل « أن المثالية الهيجلية بدأت تجد لها بيتا فى الجامعات البريطانية »[١٤] •

كان هذا الغزو الفكرى للعقلية الانجليزية بمثابة تحول لهذه العقلية عن مجراها الفكرى الأصيل ، اذ أن التجريبية هى طابع الفلسفة الانجليزية فى شتى مراحلها ، فهكذا كانت عند « بيكون » فى القرن السادس عشر ، وهكذا كانت عند « لوك » فى القرن السابع عشر وهكذا كانت عند « هيوم » فى القرن الثامن عشر ، وهكذا كانت عند « مل » فى القرن

---

(١٣) زكى نجيب محمود : برتراند رسل ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى • دار المعارف — القاهرة ، ص ٣٢ •

(١٤) Warnock ; English Philosophy since 1900, Oxford University Press, 1969, p. 6.

التاسع عشر ، وهكـذا هى اليوم عند « رسل » فى القرن العشرين[١٥] •
فلم يكن مما يتفق وطبائع الأمور أن يظهر فى انجلترا — معقل الفكر التجريبى — فيلسوف مثل « برادلى » ويخرج كتابيه المشهورين فى « أصول المنطق » و « المظهر والواقع » ليقول — كما قال هيجل — أن العقل وحـده مستعينا بمنطق فكرة يستطيع أن يتنبأ عن العالم الشىء الكثير دون حاجة منا الى الحواس وادراكها ، وأن ظواهر الكون كما تدركها الحواس متناقضة ولابد أن تكون وهما ، أما الكون على حقيقته فيستحيل أن يكون محصورا فى مكان أو محددا بزمان ، كما يستحيل أن تكون قوامه كثرة من الأشـياء تقوم بينها علاقات ، بل هو حقيقة واحـدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولا فواصل ولا حدود[١٦] •

وهكذا جاءت هذه الثورة الفلسفية لتعيد الفكر الانجليزى الى مجراه الأصيل — وهو الاتجاه التجريبى ، ولتقضى على الفلسفة المثالية التى كان قيامها على أرض انجليزية نشازا يدعو الى القلق • فنشر « مور » مقالا فى « تفنيد المثالية » ونشر « رسل » بحثه فى « طبيعة الصدق » ثم « مشـكلات الفلسفة » وتبعه بكتاب « معرفتنا بالعالم الخارجى » • وفقدت المثالية قوتها وتأثيرها فى العشرينات من هذا القرن ، اذ كشفت نفسـها ، ولم يكن لديها ما تقول • وكان موت قادتها : « بوزنكويت » عام ١٩٢٣ ، و « برادلى » عام ١٩٢٤ « ماكتاجارت » عام ١٩٢٥ بمثابة الضربة التى فازت بها حركة التحليل على المثالية الهيجلية[١٧] • فتحول مجـرى التفكير الفلسـفى عما كان عليـه فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وتغيرت نوعية المفكرين الأكاديميين بالمثل •
ولكن لو اقتصر الأمر على ذلك لكانت هـذه الثورة الفلسـفية متواضعة • اذ أنها ستكون مجرد رد فعل لخمسين عاما من الهيجلية

---

(١٥) زكى نجيب محمود : برتراند رسل ، ص ٣٤ •

(١٦) نفس المصدر ، ص ٣٤ •

(١٧) Charlesworth, op. cit., p. 12.

الانجليزية ، الا أن الفلسفة التحليلية لم تكن ثورة بهذا المعنى المتواضع ، بل كانت ثورة فى طبيعة الفلسفة ذاتها • ومنهج التحليل هو أساس هذه الثورة ، فاعتبار التحليل مجرد صورة من الصور التجريبية هو سوء فهم للتحليل ، فأصالة حركة التحليل لا تكمن كثيرا فى تقديم نظريات جديدة ، بل بالأحرى فى وضعها لكل طبيعة الفلسفة ذاتها موضع التساؤل ، فهى أساسا فلسفة عن الفلسفة[١٨] •

مصادر الفلسفة التحليلية :

ان « التحليل » بوصفه طريقة فى التفلسف ليس جديدا ، لم يظهر الا بظهور الفلسفة التحليلية ، بل يمكن أن نعود بجذور التحليل الفلسفى الى زمان فلاسفة اليونان من أمثال أفلاطون وأرسطو ، وبعض فلاسفة العصور الوسطى ، وكثير من الفلاسفة المحدثين من أمثـــال « لوك » و « بيركلى » و « هيوم » و « كانت »[١٩] • فلا شك أن فلاسفة التحليل قد استوعبوا هذا التراث الفلسفى ، وكان له تأثيره على اتجاههم •

الا أن رسل فى كتابه عن « تاريخ الفلسفة الغربية » قد قدم لنا ما رآه من المصادر الهامة لحركة التحليل ، وهو التطور الذى طرأ على العلوم الرياضية والطبيعية فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين • فيرى رسل أن المتتبع لتاريخ الفلســـفة يلاحظ تيارين متعارضين فى الفلســـفة : أحدهما يستوحى التفكير الرياضى ، والآخر متأثر الى حد كبير بالعلوم التجريبية • وقد كان أفلاطون ، وتوما الاكوينى ، وسبينوزا وكانت من الممثلين للتيـــار الأول ، بينما كان ديمقريطس ، وأرســـطو والتجريبيون المحدثون منــذ « لوك » يمثلون التيـــار الثانى • ثم جاءت المدرســـة التحليلية لتعمل على استبعاد النزعة الفيثاغورية من مبادىء الرياضيات ، ومزج النزعة التجريبية باهتمام معين بالجوانب الاستنباطية

---

(١٨) Ibid., p. 3.

(١٩) Russell, B., History of Western Philosophy, p. 783.

من المعرفة الانسانية • فأهداف هــذه المدرسة أقل تأملية من الأهداف التى كان ينشدها معظم الفلاسفة فى المـاضى ، الا أن بعض منجزاتها صلبة وراسخة كمنجزات رجال العلم •

ان مصدر حركة التحليل ــ فيما يقول رسل ــ ينبع من منجزات أولئك الرياضيين الذين عملوا على تطهير الرياضيات من المغالطات والتفكير المتسرع ، من أمثال « فيرشتراوس » و « كانتور » و « فريجة » ، وكان لهذا الأخير أهمية خاصة فى هذا المجال [20] •

وقد قدمت الفيزياء ــ مثلها فى ذلك مثل الرياضيات البحتــة ــ المــادة لفلسفة التحليل • وجاء ذلك بوجه ما من خلال نظريتى النسبية والكوانتوم • فما يهم الفيلسوف فى نظرية النسبية هى أنها قد استعاضت عن فكرتى المكان والزمان بفكرة « المكــان ــ الزمان » space-time واستعاضت عن « أشياء » الحس المشترك بفكرة « الاحداث » events بوصفها النسيج الذى يتألف منه العالم • وقد أكدت نظرية الكوانتوم (الكم) • هذه النتيجة ، الا أن أهميتها الفلسفية تكمن فى قولها بامكان عدم استمرار الظواهر الفيزيائية [21] •

هذه هى الملامح العامة للفلسفة التحليلية ومصادرها ولكن يجب أن نشير هنا الى أن هذه الملامح لا توجد بنفس القدر عند كل الفلاسفة التحليليين ، ولا حتى هذه المصادر يمكن التماسها بنفس المعنى عنــد كل فيلسوف تحليلى • فالاختلاف بين رجال التحليل كبير ، واتجاهات الفلسفة التحليلية متعددة ، بحيث يتعذر أن نقول عنهم قولا واحدا محددا يصدق عليهم جميعا •

---

(٢٠) Ibid., p. 783.

(٢١) Ibid., p. 786.

رواد الفلسفة التحليلية :

لا شك فى أن الفضل فى قيام حركة التحليل المعاصر وتطورها انما يعود الى ثلاثة أعلام معروفين هم « مور » و « رسل » و « فتجنشتاين » وسبيلنا الآن الى تقديم فكرة عامة عن كل منهم •

أولا : جورج ادوارد مـور G. E. Moore (١٨٧٣ — ١٩٥٨)

ترجع بداية حركة التحليل — فيما يرى تشالزورث — الى ظهور المقال الذى كتبه مور « تفنيد المثالية » عام ١٩٠٣ • والذى ثار فيه على الهيجلية والمثالية الجديدة ، وقدم فى نفس الوقت مثالا عمليا لمنهج جديد فى المعالجة الفلسفية ، ذلك المنهج الذى يعد من المصادر الرئيسية لحركة التحليل [٢٢] • والواقع أن أهمية فلسفة « مور » تتوقف على هذا المنهج الذى ابتدعه واستخدمه ببراعة فائقة • ولو قارنا هذا المنهج بمضمون تعاليمه لمـا كان لهذا الأخير أهمية كبيرة • وكثيرا ما نجده هو ذاته ينبذ « النتائج » السابقة ، ويود لو أعاد تأليف كتبه ، وهو يدفع بها فى طبعة جديدة [٢٣] •

ومن المعروف أن كل — أو جل — اهتمامات مور الفلسفية قد اتجهت نحو مسائل تحليلية أو نقدية ، فلم يكن لدى مور أدنى ايمان بامكان وضع أى نسق عقلى ، أو بناء أى مذهب ميتافيزيقى ، ومن ثم انحصر الجانب الأكبر من نشاطه الفلسفى فى الكشف عن المغالطات والاخطـاء وشتى ضروب الخلط الذى طالمـا حفلت به مذاهب الفلاسفة • وهذا ما عبر عنه هو نفسه فى سيرته الذاتية حينمـا كتب يقول « ما كان للعالم أو العلوم — فيما أحسب — أن توحى الى بأية مشكلات فلسفية ، وأما الذى أوحى الى ببعض المشكلات الفلسفية فقد كان هو تلك الأمور

---

(٢٢) Charlesworth, pp. 11 - 12.

(٢٣) متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ، الترجمة العربية ، ص ٥٤٤ •

التى سبق لفلاسفة آخرين أن قالوها عن العالم والعلوم [٣٤] • ومعنى ذلك أن مور قد اهتم بتحليل ما يقوله الفلاسفة عن العالم وعن معنى القضايا العلمية ليكشف عن صحة أو بطلان هذه الاقوال ، ولهذا قيل ان مور هو فيلسوف الفلاسفة •

وعلى الرغم من أن مور كان يعيش فى فترة حفلت بنجاح هائل للمناهج العلمية ، وبقوة المنطق المجرد ، فقد كان على اقتناع كامل بـأن مشكلات الفلسفة لا سبيل الى حلها بالمعالجات المنطقية ولا بمجرد ازدياد المعرفة العلمية ، وأصر على القول بأن مفتاح حل المشكلات الفلسفية لابد أن يسلك طريقا مختلفا عن ذلك ، وهذا الطريق هو توجيه عناية مركزة للحس المشترك ولغته ، أى ، للغة العادية [٣٥] • فالرجل العادى بلغته العادية على حق حين يقرر أمورا عن الواقع كأن يقرر أن المنضدة موجودة وأن الناس الآخرين موجودون حتى حين لا يكونوا موضع ملاحظة منا ، وكل ما هنالك أننا بحاجة الى « تحليل » أمثال هـذه العبارات لتحديد معناها ومنطقها •

وقد كتب مـور مقالا بعنـوان « دفاع عن الحس المشـترك » عام ١٩٢٥ دافع فيه عن معتقدات الحس المشترك ، وأكد فيه على ضرورة التمييز بين الاقوال التى نعرف يقينا أنها صادقة وتحليلات أمثال هـذه الأقوال التى نسـعى الى تقرير معناها الكامل • وبوجه عام ، فاننـا نستطيع أن نقول أن « الحس المشترك » common sense يمدنا بهيكـل الحقائق الموثوق بها ، ولكنها غير محللة ، هذه الحقائق ــ بدورها ــ انما توضع أمام الفلسفة لتقرر معناها • فمهمة الفلسـفة عند مور تنحصر أساسا فى فهم الحقيقة أكثر من محاولة اكتشافها [٣٦] •

---

(٢٤) زكريا ابراهيم : دراسـات فى الفلسـفة المعـاصرة ، ص ١٩٤ ــ ١٩٥ •

(٢٥) Peterfreund & Denise, op . cit., p. 252.

(٢٦) Ibid., p. 253.

وكان مور قد أخرج لنا عام ١٩٠٣ كتابه المعروف باسم « مبادىء الأخلاق » ليضع فيه نمطا جديدا فى النظر الى الأخلاق بوصفها تحليلا . وكان منطلقه فى هذا الكتاب هو أن المرء قبل أن يبدد جهوده فى محاولة الاجابة عن مسألة أخلاقية ، ينبغى عليه أن يوضح بدقة السؤال الذى يسأله ، فاذا ما وضع سؤالا دون أن يتحقق من أنه سؤال مركب ، فلن يصل الى اجابة محددة . فالفلاسفة على سبيل المثال ــ قد وضعوا السؤال « ما الخير ؟ » وطفقوا يبحثون له عن اجابة دون أن يكون واضحا لديهم ما يسألون عنه ، هل يسألون عن « ما الاشياء التى تكون خيرا ؟ » أم « كيف يتم تعريف الخير ؟ » لقد كان لمور ، بسبب هذا النجاح المنظور فى تطبيق هذا الاجراء المنهجى البسيط ، تأثيره لا على الفلاسفة الذين يعملون فى حقل الأخلاق فحسب ، بل على كثير من الفلاسفة الذين يعملون فى فروع مختلفة من الفلسفة [٢٧] .

وقد يقع فى الظن أن مور قد وقف موقفا معارضا للميتافيزيقا ، وليس هذا بصحيح على الاطلاق . حقيقة أنه كان يعارض نمطا معينا من الميتافيزيقا ، الا أنه لم يكن ضد الميتافيزيقا فى عمومها . فقد استمر فى اعتقاده بأن الحقيقة الميتافيزيقية من نوع ما ليس هى بالأمر الممكن فحسب ، بل أعتقد أنه قد توصل الى بعض هذه الحقيقة . الا أن دفاع مور عن الحس المشترك كان ينطوى على تطبيقات ضد الميتافيزيقا ، وهى تطبيقات لم تكن عنده موضع تركيز . فاذا كان العالم هو ما يبدو للحس المشترك ، ترتب على ذلك بالرغم مما قد نضيفه الى معرفتنا الخاصة بالوقائع التفصيلية للوجود ، فان الصورة الخارجية ستبقى على حالها دون تغيير ، وعلى ذلك تكون الميتافيزيقا غير ضرورية ومضللة [٢٨] .

---

(٢٧) Ibid., p. 252.

(٢٨) Mardiros, op. cit., p. 145.

ثانيا : برتراند رسل B. Russell (١٨٧٢ — ١٩٧٠)

يعد رسل فيلسوف القرن العشرين بلا منازع ، لم يترك مجـالا من المجالات التى تهم أبناء هذا القرن الا وكان له الرأى فيه والتعليق عليه .

فلم يكن رسل فيلسوفا فحسب ، بل كان رياضيا ومنطقيا وسياسيا وأدبيا ورجل تربية واصلاح ... على وجه يعيد الى الاذهان صورة المفكر الجماهيرى ، فضلا عن صورة المفكر الاكاديمى .

والواقع أن مواقف رسل السياسية (٢٩) هى التى أعطت له شهرته الواسعة ، وجعلت اسمه معروفا عند المثقف العادى فى شتى دول العالم ، مع أنه كان يأمل أن تكون شهرة أفكاره الفلسفية قدر شهرة أفكـاره السياسية والاجتماعية .

لقد تابع رسل زميله وصديقه مور فى الثورة على الفلسفة المثالية ، مستخدما المنهج التحليلى الجديد ، ورغم اتفاقهما فى هذه الثورة ، فقد كان لرسل نقطة انطلاق مختلفة عن مور . فاذا كان اهتمام مور منصبا على القول باسـتقلال الواقع عن المعرفة ، ورفض القول بالحدوس والمقولات « الاولية » الكانتية ، فقد كان اهتمام رسل منصبا أكثر على

---

(٢٩) كان رسل من دعاة السلام والحرية ، انشأ مؤسسة للسلام أخذت تقود الحملات ضد كل ما يهدد سلام الانسان وحريته ، وتقود المظاهرات ضد وسائل التدمير النووى ، ولعل موقف رسل ومؤسسته و « محكمـة رسل » من الحرب الفيتنامية ومحاكمتة لمجرميها يعد انقى صورة للفيلسوف الملتزم على وجه يستحق منه أن يكون ضمير العصر . ولعل آخر ما كتبـه فى حياته ، وقبل وفاته بيومين تلك الرسالة التى وجهها الى المؤتمر البرلمانى العالمى الذى انعقد بالقاهرة فى اول شهر فبراير عام ١٩٧٠ ، والتى ندد فيها باسرائيل ، وطالبها بالانسحاب من الاراضى العربية التى احتلتها عام ١٩٦٧ ، محذرا اياها بأن « الغارات فى عمق الأراضى المصرية لن تقنع السـكان المدنيين بالاستسلام ، بل ستعزز تصميمهم على المقاومة » كما اقر بحقوق الشعب الفلسطينى ومقاومته للمعتدى .

بعض الأمور المنطقية ، وخاصة نظرية العلاقات الخارجية ، ولعل هذا آتيا من أن رسل كان متأثرا بالتعارض الذى رآه قائما بين العلم المعاصر والميتافيزيقا المثالية ، بينما كانت نقطة بداية مور التعارض بين نظـرية الحس المشترك للعالم والنظرة المثالية له [٣٠] • واذا كان مور يعـد « الحس المشترك » نوعا من المطلق الابستمولوجى ، فان رسل لا يعده سوى صورة فجة غير منقحة للمعرفة العلمية [٣١] • وعلى ذلك لم يلتزم بالحس المشترك ، اذ أن العلم يذهب — فى اعتقاده — الى أبعد مما يذهب اليه الحس المشترك ، وكان يهدف فى فلسفته للوصول الى ما اعتقد أنه الدقة واليقين العلمى ، وكان يأمل أن يجمع بين منهج « مل » ومنهج « ليبنتز » — أى التجريبية والعقلية — لكى يصل الى اطار ميتافيزيقى تتلاءم داخله مكتشفات العلم والسهولة العقلية ، فاذا لم يكن هـذا النسق متفقا مع ما يقول به الحس المشترك ، لكان هذا أمرا سيئا بالنسبة لذلك الأخير [٣٢] •

ان رسل كان من بين الفلاسفة الذين بهرهم العلم ومنجزاته ، بينما الفلسفة قد وضعت دعاوى كثيرة وحققت نتائج أقل ، فتساءل على سر ذلك ، وبدت له الاجابة على ذلك بأن الفلسفة ليست علمية ، لأن مناهجها التقليدية وطبيعة الموضوعات التى تتناولها لا يمكن أن تجعلها كذلك ، فاذا كان العلم ينتهج المنهج العلمى فى الوصـول الى حقائقه ، فان الفلسفة تفتقر الى هذا المنهج • وهنا جاء السؤال : الا يمكن أن يكون للفلسفة منهج علمى ؟ ثم الا يمكن لها أن تكون « علمية » كما هو الحال فى العلوم الخاصة ؟ وكان الرد عند رسل على هذين السؤالين بالايجاب •

وهناك — فيما يرى رسل — طريقان يمكن بهما للفلسفة أن تقام

---

(٣٠) Ibid., p. 145.

(٣١) Charlesworth, op. cit., p. 14.

(٣٢) Mardiros, p. 145.

على دعائم العلم : الأول : أن تركز على « نتائج » العلم العامة ، وتبحث فى اعطاء هـذه النتائج عمومية ووجـدة أكثر • والثانى : أن تدرس « منـاهج » العلم ، وتبحث فى تطبيقهـا ــ مع ادخـال التعـديلات الضرورية ــ على مجالها الخاص • ويلاحظ رسل أن كثيرا من الفلسفات التى استلهمت العلم قد أخذت بالطـريق الأول • الا أنـه يـرى أن « المناهج » وليست النتائج هو ما يمكن نقله على وجه مفيد من مجال العلوم الخاصة الى مجال الفلسفة • ومن هنا تجىء أهمية تطبيق مبادىء المنهج العلمى الذى نجح فى دراسة مسـائل العلم على المشـكلات الفلسفية [٣٣] •

والجدير بالذكر هنا أن رسل لا يستخدم لفظ « العلم » ليدل فقط على العلوم التجريبية ، بل ليدل أيضا على العلوم الصورية كالمنطق والرياضيات فحين ينادى بتطبيق المنهج العلمى فى الفلسفة فان ما فى ذهنه هو تلك العلوم الصورية • حقيقة أننا قد نلتمس مبادىء عامة فى مناهج العلوم الصورية والتجريبية ، الا أن هذين النوعين من المنـاهج مختلفان فيما عدا ذلك • فليست قضايا العلم التجريبى من نفس نوع قضايا العلوم الصورية وقضايا الفلسفة فقضايا الفلسفة تختلف عن قضايا العلوم الخاصـة فى كونها عامة يمكن تطبيقهـا على أى شىء موجود أو محتمل الوجود ، فضلا عن أنها « أولية » أى لا يمكن البرهنة عليها أو تفنيدها بالدليل التجريبى • وبذلك تصبح الفلسفة فى نظره غير متميزة عن المنطق [٣٤] • والمقصود هنا بالمنطق المنطق الرياضى الذى بذل رسل جهدا كبيرا لاقامته • وعلى ذلك فان ما يقصده رسل بالمنهج العلمى اذن هو تطبيق مبادىء المنطق ومناهجه على المشكلات الفلسفية •

ويمتاز هذا المنهج العلمى عند رسل بأنه منهج ينحو نحو الشك المنهجى بالمعنى الديكارتى ، وانه يوصل الى نتائج جزئية ومحتملة كمـا

(٣٣) Russell, B. Myrticism and Logic, pp. 75 - 76.

(٣٤) Ibid., p. 84.

هو الحال في العلم ، ولا يهدف هذا المنهج الى اقامة انساق فلسفية كتلك التى وضعها القدماء ، بل هو يشارك المنهج المستخدم فى العلوم الخاصة فى نفوره من جعل النسق هدفا من أهدافه • وعلى ذلك فان الفلسفة العلمية التى يدافع عنها رسل تمتاز بنفس هذه السمات ، فهى تنزع منزعا شكيا ، وتهدف الى التوصل الى نتائج جزئية ومحتملة ، كما أنها لا تجعل الانساق هدفا لها (٣٥) •

وتبنى المنهج العلمى يضطرنا — فيما يقول رسل — الى التخلى عن أمل حل الكثير من المشكلات الفلسفية الغارقة فى الغموض والاهتمام الانســـانى • ففشل الفلســـفة حتى الآن يعود فى نظره الى التسرع والطموح ، الا أن الصبر والتواضع هنا — كما هو الحال فى العلوم الأخرى — سيفتح طريقا لتقدم مستمر ومتين (٣٦) •

وهنا قد يسأل سائل : وما هو هذا المنهج العلمى الذى يقترحه رسل ؟ والاجابة البسـيطة على ذلك هى : أن هـذا المنهج هو منهج التحليل • وقد يعود صاحبنا ليسأل مرة أخرى : وما معنى منهج التحليل عند رســل ، وماذا كان يهدف من وراء تطبيقه ؟ والاجابة على ذلك بايجاز (٣٧) أن منهج التحليل هو طريقة نحلل بها المركبات الى عناصرها البسيطة ، تلك العناصر التى نكون على معرفة مباشرة بهـا لكى نقررها ونحذف تلك المركبات التى لا نكون على معرفة مباشرة بها ، أو أن نعيـد صياغة التعبيرات اللغوية التى تحتوى على مركبات رمزية فى حدود تعبيرات أخرى أكثر دقة بحيث تستغنى عن تلك المركبات الرمزية • ومعنى ذلك أننا لابد من تحليل الاشياء المركبة (أى التى تتألف من أجزاء وعلاقات تقوم بين هذه الأجزاء) الى أجزائها والعلاقات الكائنة بينها ،

---

(٣٥) انظر فى ذلك كتابنا : فلسفة برتراند رسل ، ص ٢٨٧ — ٢٩٣ •

(٣٦) Russell, Mysticism and Logic, p. 93.

(٣٧) انظر فى ذلك كتابنا السابق ذكره ، ص ٣٣٦ — ٢٤٥ •

بحيث نستطيع الامتناع عن تقرير تلك الأشياء المركبة والاكتفاء بتقرير هذه الأجزاء بحواصها وعلاقاتها • لأن هذه الاشياء المركبة كائنات مستدل عليها ، و لانكون على معرفة مباشرة بها • أما الرموز المركبة فهي كل رمز لا يدل على شيء جزئي • وعلى ذلك تكون جميع الألفاظ الكلية رموزا مركبة لابد من تحليلها الى رموز تشير الى أشياء جزئية ونتوقف عن ذكر هذه الألفاظ المركبة •

ان هذا المنهج يعد تطبيقا للقاعدة المنهجية التي رأى فيها رسل القاعدة التى تلهم التفلسف العلمى وهى قاعدة « نصل أوكام » القائلة « لا يجب أن نكثر من الكائنات بغير ضرورة » • فاذا كانت المركبات — رمزية كانت أو غير رمزية — يمكن الاستعاضة عنها باجزائها ، فما الذى يدعونا الى افتراضها •

وقد طبق رسل منهجه هذا على كثير من المشكلات الفلسفية • فقد استخدمه في تحليل الموضوعات المادية الى المعطيات الحسية أو « الاحداث » ، حيث كان يهدف رد الموضوعات المستدل عليها الى عناصرها البسيطة التى نكون على ثقة منها بحيث نستغنى عن افتراض تلك الكائنات ، ونكتفى بتقرير هذه العناصر ، ما دامت تحقق جميع الأغراض التى تحققها تلك الكائنات المفترضة • كما طبقة أيضا فى تحليل العقل ، حيث رده الى مجموعة المظاهر ، وهى الاحداث الذهنية بحيث لم تعد هناك ضرورة لافتراضه ككائن •

أما فى مجال الرموز فقد طبق منهجه هذا فى كثير من المجالات الرياضية والمنطقية واللغوية • وخير مثال لهذا التطبيق هو تحليله للعبارات الوصفية • فالجملة الوصفية « مؤلف ويفرلى هو سكوت » تلك التى ترد فيها العبارة الوصفية « مؤلف ويفرلى » يمكن اعادة صياغتها الى « هناك شخص واحد وواحد فقط كتب ويفرلى ، وأن سكوت هو هذا الشخص » ففى هذا التحليل نلاحظ أن العبارة الوصفية قد اختفت تماما ، كما أن لفظ « مؤلف » لم يرد على الاطلاق فى العبارة الجديدة •

وعلى كل حال فان رسل يعد بحق صاحب « الفلسفة العلمية » بين رجال التحليل . ولعل مساهمته في مجال الرياضيات والمنطق فى كتبه العديدة « أصول الرياضيات » و « برنكبيا ماتيماتيكا » (مع وايتهد) و « مقدمة للفلسفة الرياضية » وغيرها يمثل جانب الابتكار في فلسفته . وليس فى هذا المكان متسع لعرض ذلك الجانب الهام من فلسفة رسل (٣٨) .

ثالثا : لودفيج فتجنشتاين L. Wittgenstein (١٨٨٩ — ١٩٥١)

فيلسوف نمساوى ، جاء الى انجلترا ليتتلمذ على يد رسل ، فكان له أكبر الأثر على الفلسفة الانجليزية فى القرن العشرين . تعددت الآراء وتباينت فيه ، فهو عند البعض أعظم فيلسوف معاصر ، وعند البعض الآخر أكبر شخصية هبطت بالفكر الفلسفى الى أتفه مستوى . ومهما يكن من آراء الانصار والمعارضين ، فانه بلا شك من المع فلاسفة القرن ، ومن أكثرهم أصالة وجدة ، وأهمهم تأثيرا فى الفكر الانجليزى المعاصر .

وقف فتجنشتاين — متابعا مور ورسل — فى صف الثورة ضد المثالية الا أنه قد بالغ فى هذه الثورة ، وجاهد فيها بعنف ، حتى بدت هذه الثورة لا ضد المثالية فحسب ، بل ضد كل أنواع التفكير الميتافيزيقى ، بل وضد الفلسفة ذاتها . وقد أخذ الباحثين فلسفة فتجنشتاين بأنها « كانت فلسفة ضد الفلسفة ... فعلى حين كانت اسمية « أوكام » نصلا يجتز به الزيادات الطائشة للفلسفة ، كانت نظرية فتجنشتاين عن اللغة فأسا يقطع بها شجرة الفلسفة »(٣٩) .

ومن الملاحظ أن مساهمة فتجنشتاين فى الفلسفة تشكل تذبذبا بين آراء « رسل » وآراء « مور » ، فهو يبدأ فى مرحلته المتقدمة على

(٣٨) نحيل القارىء هنا الى كتابنا السابق الباب الثانى ، والى كتابنا « المنطق الرمزى » ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٣٩) Mardiros, op. cit., p. 148.

أساس من آراء رسل ، وينتهي في آرائه المتأخرة مناصرا لمور • فنظريته عن اللغة كما وصفها في كتابه المعروف باسم « رسالة منطقية فلسفية » (١٩٢٢) تقوم على أساس التحليل الميتافيزيقي الذي وضعه رسل • أما فلسـفته المتأخرة كمـا بدت في « الكتـاب الأزرق » (١٩٥٨) أو « الكتاب البني » (١٩٥٨) و « بحوث فلسفية » (١٩٥٩) فهي تبتعد عن نظريته الأولى التي وضعها في « الرسالة » ، لأن هذه النظرية الأولى كانت تستلزم نسقا ميتافيزيقيا ، فرفضها ورجع أساسا الى موقف « مور » • وباختصار ، فقد كان في الطور الأول « رسليا » مع حبكة لغوية ، أما في الطور الثاني فقد كان « مور » معبرا عنه في حدود لغوية »[٤٠] •

وبذلك نلاحظ أن فتجنشتاين في ذريته المنطقية المعروضـة في « الرسالة » كان فيها متأثرا برسل ، أو كان كلاهما متأثرا بالآخر • وقد عرض لنا في هذا الكتاب صلة اللغة بالواقع ، حيث ذهب الى أن مهمـة اللغة هي التعبير عن الوقائع وتقريرها ، ولذلك يوجد ضرب من التناظر بين « بناء العبارة » و « بناء الواقعة » • ومعنى ذلك أن فهمنا الصحيح للغة سيحدد فهمنا لبناء الواقع الموضوعي ذاته بشكل عام •

أما فتجنشتاين في آرائه المتأخرة ، فقد ذهب الى أن السؤال عن تحليل قول ما هو في الواقع مجرد سؤال عن الطريقة التي نستخدم فيها القول في سياق ما أكثر من أن يكون السؤال عما يعنيه هذا القول فـي الواقـع •

ان فتجنشتاين في هذه المرحلة قد وصل الى الاعتقاد بأن طريقة توضيح المشكلات الفلسفية لا يتحقق بترجمتها الى اللغة الصورية ، بل بالاحرى ، بالاشارة الى أن الارباك الفلسفي انما ينشأ من سوء استخدام اللغة العادية ، ولازالة هذا الارباك الفلسفي لابد من اظهار الاستخدام

---

(٤٠) Ibid., p. 149.

الصحيح للمفاهيم الاساسية التى تشكل الحديث فى الفلسفة ، وتوضيح الطريقه التى يمكن أن تجعل استخدام الفيلسوف لهذه المفاهيم استخداما خاطئا • لهذا بدأ « فتجنشتاين » بتصوير الملامح الفعلية للحديث اليومى خلال منهج معروف اليوم باسم •• « منهج ألعاب اللغة » • وقد أوضح هنا كيف تستخدم اللغة فى استعمالها العادى من قبل المتكلمين العاديين بها ، وكيف يمكن أن يؤدى التوسع فى هـذا الأستعمال الى صعوبات فلسفيه • وعلى ذلك ، فانه بدلا من محاولة اكتشاف معنى مفاهيم معينة خلال التحليل بالمعنى الذى استخدمه به رسل ، تكون مهمة الفيلسوف هى توضيح مغزى هذه المفاهيم بالاشارة الى الطريقة التى تستخدم بها فى الواقع • لهذا قيل أن فتجنشتاين كان مسئولا عن ذلك القول المشهور المميز لنشاط فلاسفة اللغة العادية : « لا تسال عن المعنى ، بل اسأل عن الاستعمال »[٤٢] •

هؤلاء هم رواد حركة التحليل الفلسفى الذى يرجع اليهم الفضل فى وضع أسس هذه الحركة واقامة دعائمها • ومن هؤلاء الرواد الثلاثة تصدر أهم الاتجاهات التحليلية المعاصرة فى انجلترا •

أهم الاتجاهات فى الفلسفة التحليلية :

يمكننا بوجه عام أن نميز ثلاثة اتجاهات رئيسية فى الفلسفة التحليلية ، جاءت متعاقبة الى حد ما : الاتجاه الواقعى ثم الاتجاه الوضعى المنطقى وأخيرا فلسفة اللغة العادية « وكان الهدف لهذه الاتجاهات الثلاثة هو الكشف عن المبادىء المنطقية التى ينبغى مراعاتها فى التفكير المضبوط ، وتوضيح الطريقة التى يتم بها بواسطة التحليلات

---

(٤٢) Charlesworth, M. J., Philosophy and Linguistic analysis, Duquense studios, philosophical series, Duquense university, Pattsburgh, 1959, pp. 3 - 4.

وانظر أيضا كتابنا « فلسفة برتراند رسل » دار المعارف — القاهرة ١٩٧٧ ص ٩ — ١١ •

تصحيح الاخطاء الفلسفية . الا أن كلا منها يختلف عن الآخر فى تصور تحقيق هذه الوظيفة على أفضل وجه ، اذ كان لكل منها افتراضاته المتميزة التى تشكل اجابته على أسئلة من قبيل : ما أفضل التحليلات التى يمكن أن توضع موضع الاعتبار وما الشروط التى ينبغى توافرها فى أى تحليل مقبول [٤٣] :

١ ــ الاتجاه الواقعى :

وهو الذى جاء ليقوض أركان المذهب المثالى الذى ســـاد الفكر الانجليزى منذ منتصف القرن التاسع عشر . ويعد « برتراند رسل » B. Russell أهم ممثل لهذا الاتجاه ، ويضم الى جانب رسل بعض الفلاســـفة المعروفين من أمثـــال « سى . د . برود » C. D. Broad (١٨٨٧ ــ ١٩٧١) و « صـــمويل الكســـــندر » S. Alexander (١٨٥٩ ــ ١٩٣٨) و « جون ليرد » J. Laird وكانت المشكلة الرئيسية التى أولاها هؤلاء الفلاسفة اهتمامهم هى العلاقة بين الفلسفة والعلم ، اذ كانوا على اقتناع كامل بضرورة أن تصبح الفلسفة علمية على أساس واقعى ، فيمكن للفلسفة بتطبيق المنهج التحليلى أن تحقق وظيفة أساسية وهى توضيح وتنظيم المبادىء المنطقية التى يستخدمها العلم ، كمـــا يمكنها عن طريق فحص ما يترتب على هـــذه المبادىء بالنســـبة لبنية Structure العالم القصوى ان تقيم نوعا متينا من الميتافيزيقا [٤٤] .

٢ ــ الاتجـــاه الوضعى المنطقى :

وهو الذى صدر عن « حلقة فينا » ، تلك التى تشكلت من مجموعة من الفلاسفة والرياضيين التفوا حول« مورتس شليك » M. Schlick (١٨٨٢ ــ ١٩٣٦) عندما ذهب الى فينا عام ١٩٢٢ ليشغل كرسى الفلسفة

---

(٤٣) Purt, E. A., In search of philosophical understanding, George Allen & unwin, London, 1967, p. 27.

(٤٤) Ibid, p. 27.

بجامعة فينا ، وكان من أعضائها البارزين بجانب « شليك » « فردريك فايزمان » F. Waismann و « رودلف كارناب » R. Carnap (١٨٩١ — ١٩٧٠) و « أوتونوارث » O. Neurath (١٨٨٢ — ١٩٤٥) و « هربرت فايجل » H. Feigl و « فيكتور كرافت » C. Kraft فضلا عن مجموعة بارزة من علماء الرياضيات • وقد انحلت هـذه الجماعة وتشتت أعضاؤها أثناء الحرب العالمية الثانية ، فقد هاجر بعضهـم الـى انجلترا والبعض الآخر الى الولايات المتحدة حيث عملوا على نشر مبادىء هـذا الاتجاه •

وقد تبنى الوضعيون المناطقة نظرية المنطق التى قال بها الواقعيون ، ولكنهم اختلفوا عن هؤلاء الواقعيين فى موقفهم من الميتافيزيقا ، حيـث وقفوا موقف الرفض القاطع لها ، فقد كان الواقعيون يعتقدون بامكان الاستعاضة عن الكوزمولوجيا التأليفية التى قال بها الفلاسفة القدماء بميتافيزيقا علمية • الا أن هذا الأمر قد بدا للوضعيين أمرا غير مشروع ، وذلك بناء على مبدأهم المعروف باسم « مبدأ التحقق » الذى أظهر أن الميتافيزيقا لغو لا معنى له ، وأصبحت مهمة الفلسفة عندهم محصورة فى توضـيح الأقوال التى يسـتخدمها العلم وذلك عن طريق التحليل المنطقـى[٤٥] •

وعلى الرغم من أوجه الاختلاف بين هذين الاتجاهين ، فأنهما يتفقان على أن اللغة الجديرة بالتحليل هى اللغة المثالية • وتقوم وجهة نظرهم هـذه على افتراض أن اللغة العادية تنطوى على قصور يجعلها خاطئة أو معيبة الى حد كبير بالنسبة للأغراض الفلسفية على الأقل • وأننا اذا شئنا أن نحقق نجاحا فى الفلسفة — وهو هنا توضيح المشكلات وحلها — فلا مناص لنا من بناء لغة منطقية دقيقة نستعيض بها عن اللغة العادية ، وهذه اللغة الدقيقة هى ما أطلقوا عليه اسم « اللغة المثالية »[٤٦] •

(٤٥) Ibid., pp. 27 - 8.

(٤٦) Chappell, op. cit., p. 2.

٣ ــ فلسفة اللغة العادية :

وهو الاتجاه الثالث الذى استطاع أن يمثل مركز الاهتمام الفلسفى بعد الوضعية المنطقية ويمكن أن نلتمس بذور هذا الاتجاه عند « جورج مور » G. Moore الا أن أساس هذا الاتجاه قد جاء من أنكار « فتجنشتاين » L. Wittgenstein للافتراض السابق الذى روجه الوضعيون المناطقة ــ ذلك الافتراض الذى كان قد شارك هو نفسه فى وضعه فى كتابه المتقدم « رسالة منطقية فلسفية » وقد فعل ذلك منذ قيامه بالتدريس فى كيمبردج عام ١٩٣٠ • حيث ساد الاقتناع بأن « اللغة العادية صحيحة تماما » ، وأن الصعوبات الفلسفية ــ وهى فى أساسها صعوبات لغوية ــ لا تنشأ بسبب خطأ فى اللغة بل بسبب الوصف الخاطئ والتركيب الخاطئ لها من جانب الفلاسفة • وعلى ذلك فان تحقيق النجاح الفلسفى ــ وهو هنا أيضا فهم المشكلات وحلها ــ انما يكون بتحديد الطريقة التى يتم بها استخدام لغتنا فى الواقع ، وبالتالى بتوضيح المواضع التى يضل فيها الفلاسفة سبيلهم ، والكيفية التى يتم بها ذلك[٤٧] •

وقد شاع هذا الاتجاه فى البداية فى كيمبردج على يد مجموعة من الفلاسفة تأثروا بشكل مباشر الى حد ما بفتجنشتاين ، ويمكن أن نطلق على هؤلاء اسم « مدرسة كيمبردج » على الرغم من أنهم لا يشكلون « مدرسة فلسفية » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة • وأهم شخصيات هذه المجموعة « جون وزوم » J. Wisdom (المولود ١٩٠٤) و « مالكولم » N. Malcolm و « ج• أ• بول » G. A. Paul و « ليزرويتز » M. Lazerowitz و « اسنكومب » Anscombe و « فايزمان » Waismann. •

وقد ترعرع هذا الاتجاه فى اكسفورد بعد وفاة فتجنشتاين وانتقال مركز الاهتمام الفلسفى من كيمبردج الى اكسفورد تحت زعامة

(٤٧) Ibid., p. 2.

« جلــبرت رايل » G. Ryle (١٩٠٠ — ١٩٧٦) و « جون أوستن » J. Austin ويمكن أن نطلق على هــذا الاتجاه الذى ساد فى اكسفورد اسم مدرسة اكسفورد « على الرغم من أن فلاسفة اكسفورد لا يشكلون أيضا مدرسة بالمعنى الدقيق ومن أهم أعضاء هــذه المدرسة غير « رايل » و « أوســتن » « ستراوسون » Strawson و «هيرت » Hart و « هامشاير » Hamshire وهو « هير » Hare و « أرنوك » Warnock

وقد يكون من الصعب المقارنة بين « المدرستين » ، ولكن يمكن القول بوجه عام أن فلاسفة اكسفورد يعطون اهتماما زائدا بالتفصيلات الفعلية للغة العادية ، وبالوصول الى النتائج الفلسفية العامة أكثر من فلاسفة كيمبردج الذين يميلون الى حصر أنفسهم فى حل مشكلات محددة[٤٨] .

هــذه هى أهم اتجاهات الفلسفة التحليلية . أشرنا اليها بايجاز . ولكننا نرى أنه لابد من تقديم مثال مفصل الى حد ما لطريقة التحليليين فى التفلسف . ولمــا كان الاتجاه الواقعى معروفا جيد المعرفة من خلال المؤلفات العديدة التى تناولت هذا الاتجاه فى لغتنا العربية ، كما أن المكتبات العربية تزخر بالعديد من الكتب والمقالات التى تناولت تحليل آراء الوضعيين المناطقة . فاننا سنركز فى الجزء الباقى من حديثنا هنا على فلاسفة اللغة العادية ، أولئك الذين لا نملك عنهم شــيئا يذكر فى لغتنا العربية حتى الآن . وسنركز بوجه خاص على فلاسفة اكسفورد الذين يمثلون بلا شك الفلسفة الانجليزية الحالية .

مصــادر اللغــة العــادية :

أشرنا منــذ قليل الى أن اطلاق اسم « مدرسة اكسفورد » على الاتجاه الفلسفى الذى يمثله « رايل » و « أوستن » و « ستراوسون » وغيرهم من فلاسفة اكسفورد قد يكون أمرا تعسفيا الى حد ما ، وذلك لأنهم لا يشــكلون فى الواقع ما يمكن أن تســميه « حركة فلسفية »

---

(٤٨) Ibid., pp. 2 - 3 .

كحركة الوضعية المنطقية مثــلا • فعلى الرغم من تركيزهم على اللغة العادية ، فانهم يختلفون اختلافا كبيرا فيما بينهم حول وضع هذه اللغة • الا أنهم مع ذلك يتقاسمون اهتمامات معينة ويشتركون فى بعض المبادىء العامة • وهــذا هو ما يهمنا أن نظهره الآن بعيدا عن اختلافهم حــول بعض المفاهيم والموضوعات •

وقد يكون من الأفضل منــذ البداية أن نقول شــيئا عن المصادر التى يمكن أن نعدها الأساس الذى قامت عليه فلسفة اكسفورد نظرا لمــا يحيط بهــذا الأمر من الالتباس عند بعض الباحثين ، وما يترتب عليه من سوء فهم لهــذه الفلسفة وأسسها •

وهنا نستطيع أن نلتمس ثلاثة مصادر أساسية لهذه الفلسفة(٤٩) :

١ ــ أعمال كل من « بريشارد » Prichard و « روس » Ross وذلك لعنايتهما بالخواص اللغوية للمسائل الأخلاقية •

٢ ــ أعمال كل من « جورج مور » و « فتجنشتاين » (فى أعماله المتأخرة) و « جون وزدم » و « رايل » و « برايس » Price لأنهم قادوا الثورة ضد الفلسفة التقليدية فى اكسفورد فى أواخر العشرينات •

٣ ــ مجموعات المناقشــة الأسبوعية التى كانت تضم عددا من أساتذة اكسفورد الشبان وخاصة أوستن و « بيرلين » •

ويكاد يتفق جميع فلاسفة اكسفورد على أن فتجنشتاين كان له أكبر تأثير منفرد على هذه الفلسفة ، بالرغم من أن عدد الذين درسوا على يديه من هؤلاء لا يتعدى ستة فلاسفة ولكن يبدو أن هناك اختلافا حادا حول حجم الدور الذى لعبه فتجنشتاين فى هــذا الاتجاه الفلسفى • فقد ذهب البعض الى أن مدرسة اكسفورد قد استلهمت أفكارها من

(٤٩) Wietz, M., 3 « Oxford philosophy » , Philosophical Review, (1953), p. 189.

فتجنشتاين ، الا أنها قد هذبت تعاليمه واتجهت بها وجهة لم يكن يقصدها صاحبها . فى حين ذهب البعض الآخر الى أن هذه المدرسة قد تطورت بشكل مستقل عن فتجنشتاين ، الى ما بعد الحرب العالمية الثانية[٥٠] .

ومهما كان من أمر هذه الاختلافات ، فلا شك فى أن فتجنشتاين قد لعب دورا هاما فى هذا الاتجاه ، الا أن ذلك لا يعنى — كما قد يفهم أحيانا — أن فلاسفة اكسفورد كانوا مجرد مرددين لما قاله فتجنشتاين ، بل كانت لهم مواقفهم المستقلة وتصورهم المعارض له وعلى سبيل المثال فان تصورهم للتحليل — مع أنه مشتق من فتجنشتاين . لم يكن هو نفس تصور فتجنشتاين، بل كانوا يتمسكون بموقف مستقل عنه ويأخذونه أساسا لنقدهم له . فقد بدا لهم أن القيمة الأساسية لفلسفة فتجنشتاين انما تكمن فى تطويره لمعالجة « مور » للمسائل الفلسفية . وكان اتجاههم العام — الذى جاء من نظريتهم عن المعنى وهى نظرية ترى أن لكل نوع من أنواع القضايا منطقا خاصا — يرفض بشكل صريح — أكثر من أى صورة أخرى من صور التحليل — أى صياغة لمنهجهم بوصفه « المنهج » الفلسفى . اذ أنهم يأخذون بموقف تحليلى متساهل الى حد بعيـد ، فهم غاية فى التواضع والحذر بالنسبة لقيمة الموقف التحليلى . فالطريقة الفنيـة التحليلية قد بدت لهم لا على أنهـا « النهـاية » end-all بل هى — فيما يرى « أوستن » — « البـداية » begins-all وهذا على عكس موقف فتجنشتاين الذى أصر على الطابع الثورى التام لتصوره عن التحليل ، اذ وصف ما قام به على أنه الوريث الشرعى لذلك الموضوع الذى جرى العرف على تسميته بالفلسفة[٥١] .

وثمة مصدر آخر يندر أن نجد له اشارة عند الباحثين ، الا أنه من المصادر الهامة لفلاسفة اللغة العادية . ويمثل هذا المصدر أحد رواد حركة

---

(٥٠) Ibid., p. 189.

(٥١) Charlesworth, op. cit., p. 169.

التحليل وهو « برتراند رسل » فقد كان الهجـوم على رسل « اللعبة الشعبية الأولى » فى اكسفورد وكان من نتيجة ذلك نسيان ما أسهم به فى تشـكيل التصور الرئيسى لهذا الاتجاه • فلو قارنا ـ على سـبيل المثال ـ كتاب رسل « معرفتنا بالعـالم الخارجى » بكتاب « رايل » « مفهوم الذهن » ـ وكل من الكتابين قمة فى بناء فلسفة بطريقة مختلفة ـ لوجدنا أن كليهما يقوم على تصور واحد للفلسفة بوصفها منطقا • ويسير « مفهوم الذهن » فى معظمه على أساس الرفض لآراء رسل رأيا رأيا ، اذ كان المنطق عند « رايل » هو أساسا مجرد توضيح للمفاهيم واستخدام التعبيرات • وكان من شأن هذا أن يقود ـ من بين ما يقود اليه ـ الى انكار النظريات الرئيسية فى « معرفتنا بالعالم الخارجى » فما فعله « رايل » فى « مفهوم الذهن » ـ وهو ما فعله فى الواقع جميع فلاسفة اكسفورد ـ هو أنهم قد أخذوا بشـكل جدى ـ وبصورة ما كان يحلم بها رسل ـ تنبيه رسل الى العنـاية بالجذور المنطقية للنظـريات • وما توصلوا اليه ـ وخاصة فى تربة حديقة التنوع فى المفاهيم ، وعلى عكس ما قال به رسل ـ هو الذى جعل الاختلاف بينه وبينهم شاسعا(٥٢) •

اللغـة العادية صحيحة تمـاما :

ونصل الآن الى سؤال هام يتعلق بمعنى اللغة العادية وخصائصها • وهنا يجد المرء نفسه ، وهو يقرأ مؤلفات فلاسفة اكسفورد ، أمام تعبيرات متعددة من قبيل « التعبير العادى » ، « الاستعمال العادى » « الألفاظ العادية » « اللغة العادية » دون أن يعثر على تحديد دقيق لمـا يقصدونه بعبارة « اللغة العادية » ، حتى فى مقال « رايل » الذى جعل عنوانه هذه العبارة نفسها لا نكاد نضع أيدينا على المعنى الدقيق لها • ففى هذا المقال يميز « رايل »(٥٣) بين :

(٥٢) Weitz, « Oxford Philosophy » .

(٥٣) Ryle, G., «Ordinay Language» **Philosophical Review** (1953) p. 167 ff.

١ ـــ الاستعمال العادى للتعبير ، حيث يكون المقصود بلفظ «عادى» هنا الاستعمال المقياسى Standard بوصـــفه قائما ضد الاستعمال غير المقياسى للتعبير • و

٢ ـــ استعمال اللغة العادية ، حيث يكون المقصود بلفظ « عادى » هنا التعبير المشترك الذى يقال فى مقابل التعبير الاصطلاحى أو غير المشـــترك • و

٣ ـــ العرف اللغـــوى Usage وهـــو الاستعمال الشـــائع أو العادة اللغـــوية •

ويبدو أن « رايل » لم يكن يركز اهتمامه على تحديد معنى ما يسمونه باللغة العادية بل على تحديد الاستعمال المقياسى للتعبيرات بهدف وضع تقدير منطقى للطريقة التى نستعمل بها التعبيرات المشتركة فى نموذجها المقياسى • ولكن قد يكون الأقرب الى مفهوم « رايل » أن تكون اللغة العادية هى اللغة المقياسية Standard Language الا اننا لو تساءلنا عما تكونه هـــذه اللغة لجرنا ذلك الى الدوران فى حلقة مفرغة •

ويبدو أن عدم تحديد معنى اللغة العادية عن فلاسفة اكسفورد الكبار قد جعل تلاميذهم والمهتمين باتجاههم يجتهدون فى محاولة تحديد المقصود بهـــذه اللغة ، فمال بعضهم الى مطابقتها باللغة الطبيعية التى يتكلم بها قوم من الأقوام • الا أن هـــذا التطابق لا يمكن أن يتم بهـــذه البساطة ، ذلك لأن اللغة الطبيعية نفسها ـــ كالانجليزية مثلا ـــ تنطوى على مجموعة من المفردات الاصطلاحية بحيث يصبح من الخطأ أن نقيم ببساطة ضربا من التعارض بين اللغة الانجليزية ولغة الفيزياء ، مع أننا أمام لغتين متميزتين لنوع عام بعينه • فما يقال فى الفيزياء قد يقال فى اللغة الانجليزية ، كما قد يقال فى أى لغة طبيعية أخرى ، ولكن بشىء

من التعقيد ولذلك قيل أن اللغة العادية لا تتطابق واللغة الطبيعية ، بل تتطابق على أفضـــل الفروض مع الجزء غير الاصطلاحى أو الجزء الدارج من اللغة الطبيعية[٥٤] .

ومن هنا ذهب « تشارلز كاتون » الى أن ما يقصده باللغة العادية هو لغة الحياة اليومية أكثر من أن تكون أى لغة (أو جزء من أى لغة) يتقاسمها فريق من الناس . فاللغة العادية انما تشـــكل جزءا كبيرا مما يستعمله عالم الطبيعة أو النجار أو أصحاب الحوانيت أو رجال البوليس وذلك فى تعاملهم العادى مع أقرانهم أو زوجاتهم أو أطفالهم . حقيقة أن معظم البالغين يمكنهم استعمال لغة اصطلاحية معينة وفهمها ، أو على الأقل تلك اللغـــة التى تهمهم فى وظائفهم أو اهتماماتهم أو هواياتهم الخاصة ، وهـــذا الجزء الآخر من لغتهم لا يمكن استعماله بســـهولة وبشـــكل طبيعى الا مع أقرانهم فى الوظيفة أو الهواية أو الاهتمام ، عالم الفيزياء مع زميله الفيزيائى ، أو مع من تكون له دراية بعلم الفيزياء ، ورجل الزراعة مع زميله ، أو مع من تكون له معرفة بالزراعة . ولو تغاضينا عن الاختلافات فى العقلية والمزاج وغيرها فاننا نستطيع القول بأن اللغة الاصطلاحية متاحة لأى شخص كاللغة العادية ، وكل ما هنالك من اختلاف هو أن بعض الناس فى تجمع لغوى معين يعرفون اللغة الاصطلاحية ، ولتكن لغة الفيزياء أو الزراعة ، بينما عن طريق التعريف يمكن لكل شخص فى تجمع لغوى ــ باستثناء الأطفال الصغار ــ أن يعرف اللغة العادية لهذا التجمع . وهذه اللغة الأخيرة التى يؤخذ بها فى الحديث الى أى شخص فى التجمع اللغوى هى المقصودة باللغة العادية[٥٥] .

---

(٥٤) Bird, G., Philosophical Tasks, Hutchinson & Co London, 1972, p. 118.

(٥٥) Caton, Ch., Philosophy and Ordinary Language, ed. by : Caton, University of Illinois Press, U. S. A., 1970, Intro. p. Vii.

والآن ، اذا كانت اللغة العادية هى اللغة المستعملة فى الحياة اليومية ، فهل يمكن لهذه اللغة أن تفى بمتطلبات البحث الفلسفى ؟ أم أن الأولى بالفلسفة أن تحذو حذو العلم فى اصطناعة لغة اصطلاحية دقيقة .

ان مثل هذه التساؤلات ليست بدون مبرر ، ذلك لأنه يقال عادة أن الألفاظ التى تستخدمها الفلسفة لا تكون لها معانى محددة كتلك التى نجدها للألفاظ التى يستخدمها العلم ، لأن العلم يحدد بشكل قاطع التطبيق الفعلى لألفاظه . ومن هنا قيل أن على الفيلسوف أن يحدد أيضا بشكل قاطع شروط استعمال ألفاظ من قبيل «الخير» و «المعرفة» و «العلة» .. الخ ، لأننا نستخدم هـذه الألفاظ استخداما فضفاضا وغامضا فى حديثنا العادى . وهنا تكون مهمة الفيلسوف تحديد المعنى « الدقيق » و « الخاص » لمثل هـذه الألفاظ[٥٦] .

ويرفض فلاسفة اللغة العادية مثل هذا القول ، ويرون أن هناك فرق بين ألفاظ العلم وألفاظ الفلسفة ، فالألفاظ الفلسفية — وهى التى يعنى بها الفيلسوف ، مثل « يعرف » ، « يظن » « سبب » ، « يجب » ، « يبـدو » ، « صادق » ... الخ — هى ألفاظ نعرف كيف نستعملها بطريقة ذات مغزى فى حياتنا اليومية ، فهى ألفاظ عامة ، وليست فنية كتلك التى يخترعها العلم لتكون صالحة لمـا يكتشفه من وقائع[٥٧] .

ومعنى ذلك أن اللفظ فى الفلسفة لابد أن يكون له استعماله العام بين الناس وليس له الاستخدام الخاص الذى ينفرد به مجموعة معينة من الناس . وهذا ما يؤكده « رايل » حين كتب يقول : « ان مفاهيم « العلة » و « الدليل » و « المعرفة » و « الخطأ » و « يجب » و « يمكن » ليست هبات يتلقاها مجموعة خاصة من الناس دون غيرهم ، اذ أننـا نستخدم هـذه المفاهيم قبل أن نبدأ تطوير نظريات خاصة ، أو اتباع

---

(٥٦) Charblesworth, op. cit., p. 177.

(٥٧) Ibid., pp. 177 - 8.

نظريات خاصة ، فاننا لا نستطيع تطوير مثل هذه النظريات أو اتباعها ما لم نكن قد استخدمنا بالفعل هذه المفاهيم ، اذ أنها تنتمى الى المبادىء الأولية الخاصة بجميع أنواع الفكر ، بما فى ذلك الفكر المتخصص(٥٨) .

ولذلك كانت مهمة الفيلسوف مختلفة عن مهمة العالم . فالعالم قد يلجأ أحيانا الى وضع استعمالات جديدة للألفاظ ، ويكون غرضه من ذلك تصحيح الأفكار الخاطئة عن اللفظ بأفكار جديدة صحيحة . وهو فى ذلك قد يحتاج الى تعريفات أكثر تحديدا للألفاظ الجارية . الا أن ذلك ليس من عمل الفيلسوف ، فليس من شأنه أن يضيف شيئا الى معلوماتنا ، بل دوره أن يعالج المفاهيم التى يكتسبها فى مسار الخبرة العامة ، فيحررها من الالتباس ، ويضع أمامنا المعانى التى نكون بالفعل على ألفة بها . فيستطيع استخدام مهارته فى تصنيف الطرق التى يتضح بها التركيب المنطقى لهذه الاستعمالات ، وذلك من خلال الصعوبات التى وقع فيها المفكرون(٥٩) .

ويرفض فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد الادعاء الذى يذهب اليه الفلاسفة عادة وهو أن الحجج التى يلجأ فيها الى اللغة العادية تنطوى فى الغالب على لبس وغموض على وجه تكون فيه مثل هذه الحجج موضع شك . وقد حاول فتجنشتاين تفنيد هذا الادعاء عن اللغة العادية ، وأرجع الخطأ الذى يقع فيه الى الاستخدام الخاطىء لها . وجاء خلفاؤه ليرفعوا شعار « اللغة العادية صحيحة تماما » ، وأخذوا يروجون له ويتخذونه منطلقا لهم حتى بدا أقرب الى البديهية . ويعد مقال «مالكوم» عن « مور واللغة العادية » أقدم دفاع عن وجهة نظرهم . والواقع أن هذا المقال لا يصور موقف مور الفلسفى بقدر ما يصور فلاسفة اللغة

(٥٨) Ryle, G., « Ordinary Language » , p. 171.

(٥٩) Burtt, In Search of philosophic Understanding, p. 30.

العادية • حيث نرى « مالكوم » يدافع عن اعتقادات الحس المشترك . تلك التي حاول الفلاسفة انكارها أو التشكك فيها • وأقام وجهة نظره على أســاس أن انكار الحس المشــترك يمكن أن يقوم على وجهين : أما بالاشــارة الى أن اعتقادات الحس المشــترك خاطئة تجريبيا ، أو انها متناقضة ذاتيا • وقد دلل مالكولم على خطأ هذين الوجهين مؤكدا صحة المسلمة القائلة بأن اللغة العادية صحيحة تماما(٦٠) •

والواقع أن موقف « مالكولم » هنا لا يختلف كثيرا عن موقف معظم فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد • اذ يبدو موقفهم وكأنه رجوع الى نظرية مور عن « الحس المشــترك » ، لأنهم يتحدثون عن اللغة العادية بطريقة شبيهة بحديث مور عن الحس المشــترك ، فالمحك النهائى لمغزى التعبير هو ببساطة الاشارة الى ما نقوله ونفكر فيه فى واقع الأمر(٦١) •

وعلى كل حال فان شعارهم « أن اللغة العادية صحيحة تماما » هى ــ كأى شعار ــ يمكن أن يساء فهمه • ولكننا يجب أن نفهمه على النحو التالى : أن الاستعمال العادى للتعبيرات اللغوية هو الوســيلة الوحيدة للكشف عن استعمالها الصحيح • وذلك لأن المعنى الحقيقى لأى لفظ أو عبارة فلسفية ذات مغزى انما يتم الكشف عنه بالنظر الى الطرق التى نستعمل بها هذا اللفظ أو هذه العبارة استعمالا مألوفا فى حديثنا عن أى موقف نستخدم فيه هذا اللفظ أو تلك العبارة بشــكل طبيعى • فليس ثمة تمييز دقيق بين المعنى والاستعمال ، ولو افترضنا فى تفلسفنا أى تمييز بينهما لكنا واقعين فى الخطأ لا محالة • فمن الصلف العقــلى والانحراف عن الطريق الصحيح أن نتوهم أن فى امكاننا الكشف عن

---

(٦٠) Malcolm, N., Moore and ordinary of Ianguage, reprinted in ordinary Language , edited by chappell, pp. 5 ff., Bird, Philosophical Tasxts, p. 121 ff.

(٦١) Charlesworth, op. Cit., p. 179 .

التعريف الأصيل لهذا المفهوم الأساسى أو ذاك ليكون تعريفا أسمى من شبكة المعانى التى يتم الكشف عنها خلال الطرق التى تستعمل فيها هذا المفهوم[٦٢] .

ويمكن أن يصبح هذا التفسير للبديهية أكثر وضوحا اذا لاحظنا كيف يرد فيلسوف اللغة العادية على الاعتراضات التى يوجهها اليه الفلاسفة الآخرون[٦٣] .

فقد يسألون : « كيف يمكن تبرير فكرة أن اللغة العادية صحيحة ؟ »

فيكون الرد : « لنفحص الطريقة التى نستعمل بها كلمة « تبرير » فى مختلف الظروف وحينما نفعل ذلك ، سنرى كيف يتم استعمالها استعمالا ملائما ، ولا يكون هناك محل لنوع للتبرير الذى تطلبونه » .

وسيكون الاحتجاج : « ألا نحتاج عادة لأن نصحح الطرق المألوفة فى الكلام عن طريق خبرتنا بالأشياء التى نتكلم عنها ؟ » .

ويكون الجواب : « ولكن لننظر الى الطريقة التى تستعمل بها كلمة « خبرة » ، واذا فعلنا ذلك سنرى كيف تنحل أية مشكلة تتضمن خبرة ، ولا يكون اللجوء الى أى شىء خارج اللغة يمكن أن يحقق شيئا » .

وهنا قد يعترض فيلسوف داهية : « ولكن الواقع هو بالتأكيد المرجع النهائى ، وليست الألفاظ التى تقال عنه . ألست مسئولا عن جعل أقوالى متفقة مع الواقع ؟ » .

وستكون الاجابة « حسنا ، كيف يتم استعمال كلمة « الواقع » ، وذلك حين ننحى جانبا التأملات الفلسفية ، ونلاحظ الطريقة التى تحقق بها وظيفتها فى الحديث العادى ؟ هل تظن أنك تستطيع وأنت جالس على

---

(٦٢) Ibid., p. 179.

(٦٣) Burtt, op. cit. pp. 29 - 30.

مقعدك فى عزلة أن تخترع معنى لهذه الكلمة يكون كفيلا بتحسين المعنى الحى والمثمر الذى يكون له بالفعل ؟ » •

ان مثل هذا الرد من جانب فيلسوف اللغة العادية على معترضيه يدلنا على أن الكلمة لا تأخذ معناها الا من خلال استعمالها فى اللغة العادية ، ولا يمكن لأحد أن يخترع معنى يخالف المعنى الذى نكون على ألفة به • ولهذا عدها بعض فلاسفتها « الفيصل » أو « الحكم » الفلسفى ، هى الكلمة الأخيرة الى تكفل حسم المجادلات الفلسفية(٦٤) •

حقيقة أن اللغة العادية قد خضعت لبعض التطورات بحيث لم تعد ، كما كان الحال عند « مالكولم » ، الفيصل أو الحكم ، لم تعد قاضيا فى المنازعات الفلسفية ، بل أصبح مجرد « شاهد » ، فهى ليست ـــ على حد تعبير « أوستن » الكلمة الأخيرة ، بل الكلمة الأولى(٦٥) • فضلا عن أن اللجوء الى اللغة العادية قد أصبح مختلفا الى حد ما ذلك لأن دعاتها من فلاسفة اكسفورد كانوا فى البداية يركزون أساسا على تصحيح الالتباسات الدقيقة التى وقع فيها المفكرون والتى أدت الى فشلهم • فكان سبيل هذا التصحيح هو اللجوء الى اللغة العادية ، ولذلك كان اللجوء الى اللغة العادية هو فى واقع الأمر لجوء الى الحس المشترك كما وضعه مور • الا أن الأمر قد تطور بعد ذلك الى نظرية فلسفية عامة ، حيث أصبحت اللغة العادية (والحس المشترك بالمثل) موضوعا للفحص الفلسفى(٦٦) •

الا أن هذا التطور لم يبطل مسلمتهم الأساسية القائلة بصحة اللغة العادية ، وبقدرتها على الوفاء بمتطلبات التفكير الفلسفى الدقيق ، على وجه لا نجد معه حاجة بنا الى أن يلجأ الى شىء آخر للحكم عليها • وهذا ما يؤكده « أوستن » حين ذهب الى أن الفيلسوف لا يمكنه الادعاء

---

(٦٤) Bird, op. cit., p. 121.

(٦٥) Ibid., p. 128.

(٦٦) Ibid p. 128, Burtt, p. 37.

باصلاح اللغة العادية ، اذ هى تبدى لنا مصادر أكثر غنى ، وتقوم على أسس اكثر متانة من أى شىء يمكن أن يفعله الفيلسوف ، وذلك « أن مخزوننا العام من الكلمات كفيل بأن يجسد لنا جميع التمييزات التى يجد الناس أنها جديرة بأن تقام ، كما يجسد الروابط أن تستحق أن توضع ، وهذه بالتأكيد أكثر تعددا وصحة .. ومرونة .. مما تفكر فيه أو أفكر فيه ، ونحن جالسين فوق مقاعدنا ساعة الأصيل »(٦٧) .

ويؤكد « هامشاير » قوة اللغة العادية وخطورتها حين قال « اننا لا نستطيع أن نتخطى اللغة التى نستعملها الى شىء خارجها لنحكم عليها بشىء أسمى منها ، ويكون لها الأفضلية عليها »(٦٨) .

ويرجع السبب فى ذلك الى أن الشخص الذى يستخدم الالفاظ لا يستطيع بصفته الشخصية أن يتحكم فى معانيها ، اذ أن هذه المعانى قد تحددت عن طريق « صورة الحياة » ؛ تلك الصورة التى يتقاسمها مع غيره من أعضاء مجتمعه الذى يستعمل نفس اللغة . فالدور الرئيسى للغة هو أن تكون وسيطا فى الاتصال بين شخص وآخر ، فلو شاء شخص أن يستخدم لفظا مكان آخر لانعدم الاتصال . بل انه لا يستطيع أن يفعل ذلك لأن تفكيره الخاص مرتبط بهذه الألفاظ بمعانيها المتداولة . فالفكر يقع بلا شك داخل الاطار اللغوى ، الذى هو بدوره اطار اجتماعى . فحينما نستخدم كلمة متاحة فى ظروف معينة ، انما نفترض « القاعدة » اللغوية التى تحكم الاستخدام العادى لهذه الكمة . ولا مهرب لنا من ذلك . فحديثنا بلغة معينة أشبه ما يكون بممارسة لعبة معينة ، فاذا اختار الشخص أن يلعب لعبة معينة ، كان عليه أن يتبع القواعد التى تجعل منها هذه اللعبة بعينها(٦٩) .

---

(٦٧) Austin, J. L., A Plea for excuses, reprinted in ordinary language, edited by : Chappell, p. 46.

(٦٨) نص مقتبس من كتاب Burtt p. 32.

(٦٩) Ibid. p. 32.

اللغة العادية ومنطق الاستعمال :

على الرغم مما أبداه بعض فلاسفة اللغة العادية فى أكسفورد من انتقادات على المنطق التقليدى ومنطق « برتراند رسل » ، فان من الخطأ الاعتقاد بأنهم قد أنكروا المنطق أو رفضوه ، بل على العكس من ذلك تماما ظلوا يستخدمون مصطلحاته الفنية ، وغالبا ما كانوا يقيمون تصنيفاتهم الخاصة على أساسه ، الا أنهم توقفوا عن الاعتقاد بأن فى امكان الجهاز الفنى للمنطق أن يقدم صورة كاملة للاستعمالات اللغوية العـــادية ، فوضعوا تصنيفات جديدة وكشفوا عن ظواهر جديدة مثــل المنطوقات الانجازية التى قال بها « أوستن » (وسنشير اليها بعد قليل) ومجال أفعال الكلام ، وذلك لتعيين تلك الجوانب الأكثر عملية للغة [٧٠] . كما قاموا بتوضيح منطق الأستعمالات الخاصـــة بالالفاظ ، وصياغة القواعد الشائعة عن طريق الوصف الدقيق لهذا الاستعمال أو ذاك تحت هذه الظروف أو تلك . فما مفهوم المنطق هنا ؟ وما مفهوم القواعد ؟ وكيف يختلف مفهوم المنطق عندهم عما كان عليه فى المـــاضى ؟ .

ان خير من قدم لنا اجابة عن مثل هذه الأسئلة هو « بيرت » فى كتابه « فى البحث عن الفهم الفلسفى » ، فلنقف عند هذا الكتاب لنتعرف على الاجابة عن هذه الاسئلة وما اليها .

ان المنطق التقليدى — كما هو معروف — يعنى بنوعين من الجمل : تلك التى تقدم لنا تقريرات عن واقعة معينة أو وقائع معينة ، وتلك التى تقرر قواعد يرتبط بمقتضاها قولان وأكثر على هيئة استدلال صحيح كما هو معروف فى المنطق الأرسطى . وكان « فتجنشتاين » قد سلم بذلك فى « رسالته » ، وان كان قد أعطاه تفسيرا جديدا ، الا أنه جاء فى كتاباته المتأخرة ليتبنى موقفا ضد هذا الموقف الذى اتخـــذه فى

(٧٠) Bird, op. cit., pp. 119 - 20 .

كتابه المتقدم ، فذهب الى ان هناك أنواعا لا تحصى من الجمل ، يرتبط بعضها بالبعض الآخر بطرق كثيرة ، ولكل نوع من أنواع الربط منطقه الخاص به ، وما دامت هذه الاستعمالات اللغوية متعـددة ويصعب حصرها ، كان من المستحيل اقامة نظرية كاملة للمنطق • ولما كان الأمر كذلك ، كان الشيء الذى تبقت له أهميته الخاصة ليس هو توضيح مجموعة القواعد — تلك التى يكون كثير منها غامضا ، ومجال تطبيقها غير يقينى — بل تطوير مهارة فى الادراك السريع أيا كان الملمح المنطقى المطلوب اذا شئنا أن نتجنب الغموض • وكان يأمل « فتجنشتاين » أن يضع مهـارة أو فنـا يمكن أن يسـتخدمه الآخـرون لتوقع الاخطـاء الفلسـفية وتصحيحها [٧١] •

الا أن هذه المهارة لم يستطع اتقانها سوى قلة قليلة من فلاسفة اكسفورد ، ولم يكن لديهم الاستعداد لرفض امكانية قيـام نظرية منطقية منظمة • لذلك راحوا يطورون فكرة عن المنطق جديدة وجـديرة بالنظر ، وهى نظرية بنية اللغة العادية ، وكانوا يهدفون من ورائها الكشف عن الشروط الاساسية لتجنب الالتباس ، والاستعمال الصحيح أيا كانت الألفاظ المستخدمة • ومع أنهم اتفقوا مع « فتجنشتاين » على وجود أنواع عديدة من الاستعمالات الا أنهم لم يجدوا سببا يدعو الى عدم تشابهها أو تطابقها • ولذلك راحوا يصنفونها أنواعا ، لكل نوع صفاته المميزة ، وكان من نتائج ذلك عدد من « أنماط » العبارات المعروفة بوجه عام مثل عبارات الاستفهام والتعجب والأمر والعبارات القيمية •• الخ ، وحاولوا الكشف عن القواعد التى تحكم استعمال هـذه العبـارة أو تلك تحت هذا الظرف المعين أو ذاك • ولنقدم لذلك مثالا بسيطا لا ينطوى على مفـاهيم فلسـفية ، ولكنه يقدم شرحا بسـيطا لمنطق اسـتعمال العبارات [٧٢] •

---

(٧١) Burtt, op. cit., pp. 33 - 4.

(٧٢) Ibid., p. 34.

هناك مجموعتان من القواعد ، احداهما تصف منطق العبــارة « من فضلك افتح الباب » والأخرى تصف منطق العبارة « ضع هذه الاطباق بعيدا » ، وذلك فى ظروف استعمالها الطبيعى .

(أ) س (المتكلم) يلتمس من ص (المستمع) أن يفتح الباب :

١ ــ لابد أن يكون هناك باب معين فى متناول اليد ذلك الذى يكون متحددا بشىء ما فى سياق الكلام .

٢ ــ لا يجب أن يكون الباب مفتوحا فى الوقت الحالى .

٣ ــ لابد أن يكون فى امكان ص أن يفتح الباب .

٤ ــ يجب أن يكون لدى س الرغبة فى أن يكون الباب مفتوحا .

(ب) س يطلب من ص أن يبعد الاطباق :

١ ــ لابد أن تكون هناك بعض الاطباق فى متناول اليد ، تلك التى تكون متحددة بشىء ما فى سياق الكلام .

٢ ــ لا يجب أن تكون هذه الاطباق موضوعة بعيدا فى الوقت الحالى .

٣ ــ لابد أن يكون فى امكان ص أن يبعدها .

٤ ــ يجب على ص أن يبعدها وفقا لرغبة س .

٥ ــ لابد أن يكون س فى موضع السلطة بالنسبة لــ ص .

نلاحظ هنا أن القاعدتين ٣ و ٤ فى كلا العبارتين متطابقتان تقريبا فيما عدا اختلاف الموضوعات المشار اليها . فالقاعدة ٤ واحدة فى كلا العبارتين ، فعلى الرغم من أن العبارة الأولى تنتمى الى نمط يسمى « الرجاء » وتنتمى الثانية الى نمط يسمى « الأمر » أى أن الأولى التماس والثانية أمر ، فان هناك شيئا مشتركا بينهما يجعل من الممكن ارتباطهما معا فى نمط عام يمكن أن نسميه بالعبارات « المبــاشرة »

أما القاعدة ٣ فتبدو واحدة في العبارتين (فيما عدا directive الموضوعات المشار اليها) • ولهذه القاعدة مجال أوسع من القاعدة ٤ التي عممناها أما القاعدة ٥ في التحليل المنطقي للعبارة « ضع هذه الأطباق بعيدا » فان وظيفتها هي الدلالة على أن العبارة تستلزم موقفا يبدو فيه « الأمر هو الاساس » • وهكذا فان هذه الجوانب المتشابهه في القاعدتين ٣ و ٤ والملامح المتميزة في القاعدة ٥ تكشف احدى وظائف مجموعه قواعد الاستعمال ، أعني أنها تشير الى النمط الذى تقع تحته العبارة التي نصف منطقها [٧٣] •

وقبل أن نشير الى القاعدتين ١ و ٢ في التحليل المنطقي للعبارتين السابقتين ، يحسن أن نذكر السبب الذى لم يعد البحث عن الصياغة الصحيحة لهذه القواعد داخلا في عمل المنطق • وهنا نجد أن فيلسوف اللغة العادية في تحقيقه لمثل هذا التحليل يكون مسترشدا بالمبادىء المنطقية لمفهومي اللزوم وعدم التناقض • الا أنه في مقابل افتراض أن مثل هذه المبادىء مطلقة — كما هو الحال ونظريات المنطق التقليدى — يرى أنها نسبية تتعلق بالموقف الذى نستخدم فيه عبارة متاحة •

وعلى ضوء ذلك ننظر في القاعدتين ١ و ٢ • وهنا نلاحظ أن وظيفة كل منهما مختلفة عن وظائف القواعد التي أشرنا اليها من قبل • فبالرغم من أن لهاتين القاعدتين عبارات مشتركة الا أن وظيفتهما هي التركيز على الملامح الفريدة للموقف الذى يستعمل فيه كل عبارة منهما • فالعبارتان « من فضلك افتح الباب » و « ضع هذه الاطباق بعيدا » لا تقومان بدورهما في التواصل بشكل ملائم الا حينما يتم تقديم الوقائع الجزئية الموصوفة في هاتين القاعدتين • فلو تأملنا العلاقة بين العبارة « من فضلك افتح الباب » والقاعدتين ١ و ٢ اللتين تنطويان تحتها للاحظنا أن الرجاء لا يستلزم هاتين القاعدتين بشكل مطلق ، اذ ليس هناك

---

(٧٣) Ibid., p. 35.

تناقض صورى بين أن أسأل أحدا أن يفتح الباب والقول بأن ليس هناك باب فى متناول اليد ، أو أن الباب مفتوح بالفعل . الا أن الرجاء فى استعماله الطبيعى يستلزم هاتين القاعدتين اذ يكون هناك نوع من التناقض اذا قيل الرجاء ولم يتحقق القول على الوقائع التى يصفها أى يمتنع التواصل فى هذه الحالة ، ويتحير المستمع فى تفسير العبارة المنطوقة . وعادة ما تستخدم عبارة « الالغاء الذاتى » لوصف هـذا التناقض النسبى بين « من فضلك افتح الباب » و « الباب الوحيـد الذى هو فى متناول اليد مفتوح بالفعل » وينكر القول الأخير الحالة المطلوبة بحيث يصبح القول الأول مفهوما (٧٤) .

ان الاختلاف بين التناقض الصورى والتناقض الموقفى أمر أساسى عند فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد . فلو قلت « هذا الشخص أم لثلاثة أطفال ولكن « ليست امرأة » قولان يناقض احدهما الآخر بشكل مطلق ، اذ لا نستطيع أن نتصور أية حالة يمكن فيها أن يرتبطا معا بشكل معقول . الا أن هنـاك بعض الظروف الاسـتثنائية ـ كتلك الحالة السابقة الخاصة بالرجاء ـ يمكن فيها تخيل هذا الربط بحيث يبدو مقبولا ، اذ يمكن أن يكون الباب خلف الشخص الذى يطلب فتحه ، وفى اللحظة التى نظر فيها اليه قام شخص بفتحه بسرعة . ففى مثل هذه الحالة يختفى الغموض ويتم الربط حينما يوصف الظرف الاستثنائى (٧٥) .

هذا هو المقصود بتوضيح منطق الاستعمال وهو موضوع ينـدرج تحت مجال المنطق ، لأنه يستخدم بشكل منظم مبادىء المنطق التقليدى الى القواعد فى الظروف المتنوعة التى يتم فيها استخدام هذه القواعد استخداما عاديا ، ويصبح معناها فى التفكير الصورى الخالص حالة خاصة داخل هذا المجال الواسع ـ وهو الحالة التى توجد حين لا نضع

---

(٧٤) Ibid., p. 36.

(٧٥) Ibid., p. 36.

فى الاعتبـــار الاختلافات الكائنة من مجمـــوعة من الظروف ومجموعة أخرى •

وثمة نقطة يجدر الاشارة اليها ، وهى أن فلسفة اللغة العادية قـــد خضعت لبعض التطورت التى يمكن أن نتناولها من عدة وجوه ، ولكننا نكتفى هنا بمجال المنطق • وقد سبق أن أشرنا الى أن نظرة فلاسفة اكسفورد الى اللغة العادية قد تطورت الى أن أصبحت نظرية فلسفيـــة عامة • ويمكننا الآن أن نتبين ذلك من خلال موقفهم من المنطق بالصورة التى ذكرناها •

أن النقطة الاساسية فى فهمنا لهذا التطور هى أنهم يرون أنه هناك أنماط مرتبة ترتيبا هرميا بعضها محدد تماما وبعضها عام تضم كل منها عدة أنماط محددة • وهذا يعنى أن القواعد التى يمكن صياغتها تكون أيضا ذات ترتيب هرمى ينطبق بعضها على هذه العبارة أو تلك فى معناها المحدد تماما ، وينطبق بعضها الآخر على نمط محدود من العبارات كتلك التى أشرنا اليها فى حديثنا عن الرجاء والأمر ، ويبقى بعضها الثـــالث لينطبق على نمط أكثر شمولا مثل العبارات « المباشرة » • ولو سلمنا بالعلاقات الكائنة بين هذه الانماط الثلاثة ، لمــا قدمت لنا القواعـــد سوى شروط الوضوح التى تصدق فى حالات معينة مثل الرجاء والأمر • الا أن المطلب الرئيسى هنا هو البحث عن الشروط العامة للاستعمـــال الواضح • وقد أدى مثل هذا المطلب الى اتصال مثمر بعمل الفلاسفة السابقين • وظهرت امكانية اعادة بناء جميع فروع الفلسفة حتى تتخذ صورة تتلائم ومنطلقات اللغة العادية • وتبعا لذلك فلا يجب أن تبـــدو الأخلاق ونظرية المعرفة وفلســفة القانون — مثلا — فروعا يختلف بعضها عن البعض الآخر ، على أساس أن كلا منها يعالج عبـــارات تنتمى الى نمط معين ، بل يجب أن نكشف قواعد تنطبق على جميع أنواع العبارات دون استثناء ، كما نقدم معنى بكل المفهوم التقليـــدى للمقولات

الكلية • ولذلك كان مطلب اعادة بناء الفلسـفة أمرا أساسيا بالنسـبة لهـذا الاتجاه[٧٦] •

وقد كانت الخطوة الحاسمة فى هذا قد تمت فى الخمسينات من هذا القرن ، وذلك من خلال أبحاث هامة لم تتناول جميع فروع الفلسفة فحسب ، بل قامت بتحليل بنية اللغة العادية برمتها • وكانت ترمى الى اكتشاف القواعد التى يمكن تطبيقها بشكل كلى ، وهى تلك القواعد التى يجب مراعاتها فى أى استعمال لأى تعبير لغوى تحت أى ظرف من الظروف ، اذا كان لهذا التعبير أن يقوم بعملية التواصل بشكل واضح • وأهم هـذه الابحـاث كتاب « تولـان » « اسـتعمالات الحجج » The Uses of Arguments (١٩٥٨) وكان الهدف الى اعادة بنـاء النظرية المنطقية ، أو على الأقل الجزء الأكبر منها المتعلق ببنية استدلال النتيجة من مجموعة من المقدمات • وكتاب « هامشاير » « الفكر والفعل » Thought and action (١٩٥٩) وكان يهدف الى وضع الشروط التى يتطلبها أى استعمال للغة العادية • وقد وضع ذلك بشكل مختصر بوصفه مقدمة لدراسـة المقولات اللغوية للأخلاق • ثم كتاب « ستراوسون » « الجزئيات : مقال فى الميتافيزيقا الوصفية » Individuals, on Essay in discriptive Metaphysics (١٩٥٩) وكان يهـدف أيضـا مثل « هامشاير » الى وضـع الشروط العامة التى يتطلبها أى استعمال للغة العادية ، ولكنه قـدم ذلك بوصفه جزءا من البحث عن نظرية ميتافيزيقية تتعلق بطبيعة الكائنات الجزئية كما تدخل فى مجال الكلام •

الا أن « اوستن » كان يحق هو رائد هذا الاتجاه ، فهو لم يكن يهدف للوصول الى الفروق الدقيقة التى يتم الكشف عنها فى الاستعمالات العادية للالفاظ ذات المغزى والضوء الذى يمكن أن تلقيه على المشكلات

---

(٧٦) Ibid., pp. 37 - 8.

الفلسفية ، بل كان يهدف أيضا الى تنظيم الدلالات تنظيما جديدا ومفيدا . فكان أشبه ما يكون بمن قام بمسح فلسفى للغة لكى يرسم خريطة تنتظم عليها الاستعمالات الهامة التى نعرفها بالفعل ، وكيف يمكن ان تتحدد عليها مواضع الاستعمالات الأخرى التى نحتاج اليها . ويبدو أن معظم أعماله كانت ترمى الى الاستعمالات « الانجازية » . وكان من نتيجة ذلك ظهور مجالات واسعة من الفلسفة الخلقية والقانونية بمنظور جديد مثمر [٧٧] .

ويترتب على موقف فلاسفة اللغة العادية عن المنطق تعريف خاص للمعنى ، وهو تعريف يتفق عليه هؤلاء الفلاسفة . ويتحدد هذا التعريف فى حدود الاستعمال اللغوى . وقد أتت نظريتهم عن « المعنى » من « فتجنشتاين » ، الا أنها قد تطورت على يدهم حتى اصبحت من بين نظرياتهم الخاصة . فقد قال « فتجنشتاين » بنظرية سلوكية behavioristic للمعنى ، بحيث يصبح المعنى منطويا فى استعمال الكلمات بطريقة معينة . ومع فلاسفة اكسفورد أصبح تعريف المعنى فى حدود الاستعمال قاعدة منهجية عملية . وعلى ذلك فالسؤال عن الطريقة التى نستخدم بها س أوفى فى أى السياقات تستخدم س بطريقة ذات مغزى ، انما هى حيلة أو أسلوب idiom — على حد تعبير « رايل » — يوجه انتباهنا أولا الى الواقعة التى تعنيها الالفاظ بطرق مختلفة وثانيا الى أن معنى أى لفظ هو على الدوام مرتبط بالسياق الذى نستخدم منه اللفظ . هذا المبدأ المنهجى يلعب دورا رئيسيا فى التحليل الذى مارسه فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد [٧٨] .

وقد كانت هناك وجهة نظر تقول أن معنى أى لفظ انما يتحدد بما يسميه أو يصفه هذا اللفظ ، أى أن المعنى يتحدد فى حدود علاقة

---

(٧٧) Ibid., p. 38.

(٧٨) Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis, p. 170.

الاسم ــ الشيء • فسؤالنا عن معنى اللفظ هو سؤالنا عن الموضوع المسمى أو الموصوف باللفظ • وهى نظرية أطلق عليهــا « رايل » اسم « نظرية (فيدو) ــ فيدو للمعنى » • يقول رايل : أن نسأل ماذا يعنى التعبير ه هو نفس سؤالنا : لأى شىء تقوم ه فى العلاقة القائمة بين « ميدو » (اللفظ) وفيدو (الشخص) • فمغزى أى تعبير هو الشىء أو العمليــة أو الشــخص أو الكــائن الذى يكون التعبــير اسم علم بالنسبة له [79] •

الا أن فلاسفة اكسفورد يرون اننا فى مقابل افتراضنا أن التعبيرات مجرد وظيفة واحدة « يجب أن نقر بأن هناك عددا من الوظائف اللغوية المتميزة ، تلك التى لا يكون الوصف الا مجرد احــداها ، وان لم يكن أهمها • فضلا عن ذلك فاننا فى مقابل افتراض أن للتعبيرات معنى محددا أو مطلقا مستقلا عن المتكلم والســياق ، يجب أن نقر بأن التعبيرات لا يكون لها معنى الا فى سياق معين • فلا ينبغى النظر الى « الموضوع » الذى يشير اليه التعبير ، بل ننظر الى « المناسبة » الذى تعطى لاستخدامه مغزاه • ولذلك يقول « نوويل سميث » : اننا فى مقابل السؤال عمــا تعنيه الكلمة س ، يجب أن نسأل سؤالين : « لأى وظيفة يتم استخدام الكلمة س ؟ » و « تحت أى الشروط يكون من الملائم استخدام هــذه الكلمة لهذه الوظيفة [80] •

وتقودنا هــذه النظرية الى مقولة هــامة من مقولات فلاســفة اكسفورد ، وهى تلك التى اطلق عليها « اوستن » اسم « المنطوقات الانجازية » performatory utterances ففى مقالة الهام « العقول الأخرى »[81] يناقش اوستن جوانب معينة لمنطق التعبيرات « كيف

---

(٧٩) Ibid., p. 171.

(٨٠) Ibid., p. 172.

(٨١) Austin, J. L., « OtherMinds », Logic and language, edited by : A. G. N. Flew, Second Series, Basil Blackwell, 1959 (pp. 123 - 158) .

تعرف » ، « كيف تعرف أن الأمر كذلك حقيقة » « أنا أعرف » بوصفها تعبيرات تتعلق بمشكلة معرفتنا بالعقول الأخرى •

ان من بين ما أوضحه « أوستن » اننا حين نسأل عن واقعة تجريبية السؤال « كيف عرفت » أن الامر على هذه الصورة ؟ فاننا نستدل على أننا على يقين أنك تعرف ، أو على أى حال أننا نعتقد أنك تعرف هــذا الأمر • وعلى سبيل المثال لو قلت « هناك سـحور » أو « يوجـد سحور »(*) لكــان السؤال « كيف عرفت أنه سحور » فقــد تجيب من From سلوكه « أو » من رأسه الحمراء « أو » عن طريق سلوكه « أو » عــن طريق رأســـه الحمــراء • أو قــد تجيب بطـــريقة أكثر تحــديدا : « بسبب because of رأســه الحمراء » أو « لأن because رأسه حمراء » • ويرى « أوستن » أن هناك اختلافا منطقيا هائلا بين « من » أو « عن طريق » تنطــوى على لبس كبير ، بعكس الاجابة البادئة بكلمة « لان »(أو بسبب) التى هى محددة بشــكل دقيق • فحينما أقول أنا أعرف أنه سحور « لان » رأسه حمراء ، فان ذلك يستلزم أن كل ما لاحظته أو كل ما احتجت أن الاحظه عن أنه سحور هو أن رأسه حمراء ، وهذا يستلزم أن ليس هناك طائرا انجليزى صغير له رأس حمراء سوى السحور (٨٢) •

ولكن ما يهمنا فى مقال « أوستن » هو ملاحظاته على منطق العبارة « أنا أعرف » فقد ذهب الى أنك تقول لغوا وتخل بقواعد التركيب المنطقى للعبارة « أنا أعرف » لو قلت « أنا أعرف (أنه سحور) ولكنى قد أكون مخطئا » اذ « أنا أعرف » هى من قبيل « وأنا أعــد » فانك لا تقول شيئا يحمل معنى لو قلت « أنا أعد أنى سأكون (كذلك) ولكنى قد أفشل » ، أو كما يقول « أوستن » : « لو كنت تعى أنك قد تكون مخطئا فلا ينبغى القول أنك تعرف تماما ، كما لا يكون لك حق الوعد

(*) طائر انجليزى صغير يمتاز براسه الحمراء •

(٨٢) Austin, Other minds, p. p. 130 ff.

لو كنت تعى أنك قد لا تفى بوعدك [٨٣] . ولذلك يقـرر « أوستن » بوضوح : « اذا كنت أعرف فلا يمكن أن أكون مخطئا » [٨٤] .

وفضلا عن ذلك ، فانى حينما أقول « أنا أعرف » أو « أنا أعد » فانى لا أصف أى شىء بل « أفعل » شـيئا . فلو قلت « أنا أعد » فانى لا أقول « أنا أعد » أن أقول « أنا أعد » ، اذ اننى عندما اعطى وعـدا للآخرين ، ألزم نفسى وأخاطر بسـمعتى . فقـولى « أنا أعرف » ، « وأنا أعد » لابد أن يقودنى الى « الفعل » . فمثل هـذه الأقوال هى كأى أقوال من قبيل « أنا أعمل فى حفلات الزواج » ليست أوصافا أو تقارير ، بل هى أفعال actions [٨٥] . ولهـذا أطلق « أوستن » على هـذه الأقوال وأمثالها اسم « المنطوقات الانجازية » وعلى ذلك يصبح من الخطأ المنطقى أن نفهم مثل هـذه الأقوال على أنها عبارات صادقة أو كاذبة أو أوصافا أو تقارير من أى نوع كما قد يتبادر الى الذهن فى حالة « أنا أعرف » فنعتقد أنها تقرير على مستوى معرفى ، اذ ليست مجرد أقوال ، بل أفعال .

ان مقال « أوستن » كغيره من أعمال فلاسفة اللغة العادية . فى اكسفورد مثل مناقشة « رايل » لـ « أن تعرف كيف وأن تعرف أن » ، يمثل ركنا أساسيا فى الفلسفة المعاصرة . فهؤلاء الفلاسفة قد أحدثوا تحولا أساسيا فى المشكلة التقليدية الخاصة بطبيعة المعرفة ، فمن أفلاطون الى رسل ، ومرورا بديكارت ، كان المبحث الرئيسى لنظرية المعرفة قد وضع بوصـفه موضوعا ساميا لصياغة مثال للمعرفة الحقيقية أو الصادقة ، يتمتع بالوضوح الذاتى وعدم امكان الشك وعدم القابلية للتصحيح .

وعلى أساس هـذا المثال يمكن الحكم على جميع ما ندعيه من

(٨٣) Ibid., pp. 142 - 3.

(٨٤) Ibid., p. 142.

(٨٥) Ibid., pp . 145 - 6 .

معرفة . وقد أقيمت كل نظرية من هـذه النظريات الكبيرة على أساس اعادة صياغة المفاهيم العادية للمعرفة والاعتقاد والرأى . وقد تخلص « أوستن » و « رايل » وغيرهما من هـذا التفكير ، وقدموا بالطبع الاعتراضات المألوفة عليـه ، تلك التى تنصب على مفهوم الوضوح الذاتى وغيره من المفاهيم . ولكن الأهم من هـذا هو رفضهم لكل منطق سام . ولذلك راحوا ، فى مقابل استلهامهم لنوع من التعريف المثالى للمعرفة بما ينطوى عليه من اعادة بناء اللغة ، يبحثون عن فهم لمـا تكونه المعرفة ، وذلك بالبدء بتوضيح عينى لبعض الحدود الأساسية المرتبطة بمفردات المعرفة التقليدية ، فالسـؤال « ما المعرفة ؟ » يصبح : ما الاستخدام الفعلى للفعـل « يعرف » والتعبيرات المرتبطة به مثـل « يعتقد » ، « يظن » ، « يخمن » وغيرها ؟ ان « أوستن » فى تفرقته بين « أنا أعرف » و « هو يعرف » و « أنت تعرف » و « هم يعرفون » ووصف « رايل » للاختلافات المنطقية بين « أنا أعرف » و « أنا أعتقد » من ناحية وبين « أنا أعرف أن » و « أنا أعرف كيف » من ناحيـة أخرى ، كل هـذا يوضح هـذا المنطق للنظرية المعرفة على أنه يمـكن أن يجيب لنا عن أسئلتنا التقليدية ، وفى نفس الوقت يبطل كل المفاهيم الخاطئة التى تواترت الينا فى المـاضى(٨٦) .

تعليق ومناقشـة :

بعد هـذا العرض لأهم الخطوط الرئيسية لفلسفة اللغة العادية فى اكسفورد نقف الآن قليلا لابداء بعض الملاحظات العـامة على هـذا الاتجاه . والتعليق على موقف المفسرين والناقدين له .

لقد نالت فلسفة اللغة العادية من الاعجاب والتحمس ما لم ينله سوى قلة من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، ولكن أصابه من النقد والهدم ما لم يصب به أى اتجاه آخر . فهو يعد الآن « الاتجاه الفلسفى الرسمى »

(٨٦) Weitz, Oxford Philosophy, p. 200 - 201.

فى العالم الانجلوسكسونى ، له فرسانه ومحاربيه الذين يدافعون عنه بكل ما أوتو من بلاغة ومنطق ، ولديهم فى ذلك مجلاتهم المتخصصة التى تفرد صفحاتها الطوال ليد اتجاهات العصر • الا أن ذلك لم يقيه من سهام المعارضين ، وهى كثيرة ومتنوعة ، تجىء من مختلف الاتجاهات حتى من ذوى القربى وأبناء العمومة من الفلاسفة التحليليين أنفسهم • فما هو ذا « برتراند رسل » ــ أحد رواد الحركة التحليلية ــ يشن حملته عليه ، واصفا فلاسفته بالعقم والتفاهة وعدم التعبير عن الاتجاه الصحيح للفلسفة وأهدافها ، لأنه لو صح هــذا الاتجاه « لكانت الفلسفة ــ على أفضل وجوهها ــ مجرد مساعدة زهيدة لواضعى قواميس اللغة ، ولكانت ــ على أسوا وجوهها ــ مجرد تسلية قوم كسالى يجلسون حول مائدة الشاى »[(٨٧)] • وها هو ذا أيضا « آير » ــ زميلهم فى اكسفورد ، وأحد أقطاب الحركة التحليلية المعاصرة ــ الذى لا يرى أهميــة فيما يجهدون أنفســهم فيه ، ويرى أنه اذا كان ثمة مجال تكون فيه هــذه الفلسفة مفيدة فهو مجال فلسفة القانون • ولكن بالطريقة المألوفة فى الفلسفة ، فان دراسة العرف اللغوى العادى ليست لها أهمية كبيرة[(٨٨)] •

ولم يكن النقد والاعجاب هو كل ما أثير حول هــذا الاتجاه ، بل تعدى ذلك الى الاختلاف حول طبيعــة المذهب ككل ، والى فكرته الجوهرية عن اللغة العادية نفســها • اذ أن التصور الشائع عن هــذا الاتجاه ــ وهو تصور شارك فيه كل من النقاد والمعجبين ــ هو أن فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد يعالجون اللغة العادية بوصفها ممثلة لكل النشاط الفلسفى وبؤرته وغايته • وهو أمر ينطوى ــ فيما يرى « ويتز » على خطأ فاحش • حقيقة أن اللغة العادية قد لعبت دورا فى فلسفة

(٨٧) Russell, B., My Philosophical Development, George Allen & Unwin, London, 1959, 217.

(٨٨) Ayer, A. J. Conversation with « Ayer » **Modern British Philosophy** edited by : B. Magee, Secker & Warburg, London, 1971 p. 53.

اكســفورد ، الا أنه من الصعب أن نأخذها على أنها الفــكرة الأولية والأساسية ، اذ هي لا تلزم أحدا ، ولا تنقذ أحدا ، ولا تقدم لأحد الملجأ النهائي ، وبالتالي فهي ليست بالدكتاتور أو القديس أو البابا(٨٩) .

ولو تتبعنا أهم مؤلفات فلاسفة اللغة العادية في اكسفورد لتبين لنا خطأ هــذا التصور الشائع . وقد سبق لنا أن أشرنا الى التمييزات التي وصفها « رايل » في مقاله عن « اللغة العادية » بين الاستعمال العادي للتعبيرات ، واستعمال اللغة العادية ، والعرف اللغوي ، حيث كان الهدف الأول للفلسفة عنده هو وصف استعمال الألفاظ لتقديم تقدير منطقي للطريقة التي يستخدم بها كل منا تعبيرات أساسية معينة من قبيل « يعرف » ، « يرى » ، « يظن » . وهــذا الجزء هو الذي يحدد كل الدور الذي تلعبه اللغة العادية في النشــاط الفلسفي ، حيث تكون وظيفة الفيلسوف توضيح منطق الاستعمال القياسي لتعبيرات معينة .

ان فكرة « رايل » تتمثل ــ في اعتقاد « ويتز » في جميع أعمال فلاســفة اكسفورد حيث يكون « الاســتعمال » القياسي أو العادي للتعبيرات المشــتركة أو العادية هو موضوع الفحص ، وأن اهتمامهم الرئيسي هو تقــديم وصف لهذا الاستعمال . فالطريقة التي نستخدم بها اللغة ــ وليس اللغة في حــد ذاتها ــ عادية أو غير عادية ــ هي التي تقرر مشــكلاتهم . وهــذا ما نجده عند « ستراوسون » في مقــاله « في الاشارة » حيث كانت المشــكلة هي تقديم تقرير منطقي للاستعمال العادي للتعبيرات العادية البادئة بأداة التعريف « الــ » متبوعة باسم مفرد . فكان تركيزه في هــذا المقال منصبا على الخصائص المنطقية لذلك الاستعمال . ولو صح ذلك لتبينا اخفاق « رسل » في وصــفه للاستعمال العادي . فما هو أولى ليس هو التعبير البادي بــ « الــ » بل استعماله القياسي . فلم يلجأ « ستراوسون » الى تعبير عادي ليدحض نظرية « رسل » عن الأوصاف المحددة ، بل لجأ في دحضها الى التوضيح

(٨٩) Weitz, Oxford philosophy. p. 228.

المنطقي للاستعمال العادي الذي يتعلق بالتعبير العادي • وهو أمر مختلف تماما • وقد فعل نفس الشيء في مقاله عن « الصدق » حيث كانت مشكلته هي : ما منطق الاستعمالات المقياسية لمـا هو « صادق » • ولمـا كان لفظ « صادق » لفظا عاديا ، فلا دخل هنا للغـة العادية ، بل هدفه هو وصف منطق هـذه الاستعمالات ، أي وصف منطق الوظائف المختلفة التي يقوم بها « ما هو صادق » في الحديث اليومي(٩٠) •

وقد ذهب نفس المذهب كل من « هيرت » و « أوستن » و « برلين » و « رايل » فلم تكن غايتهم منصبة على التعبيرات العادية في حد ذاتها ، بل على منطق استعمالها المقياسي اذ كانت مشكلتهم الأساسية هي تقرير الاستعمال العادي لتعبيرات أو عبارات عادية معينة بهدف تقديم تقرير لمنطق ذلك الاستعمال(٩١) •

والآن ، فاننا لو وضعنا نصب أعيننا هذا التفسير ، لكان فيه ما يكفي للرد على كثير من الانتقادات التي وجهها الفلاسفة والباحثون الى فلاسفة اللغة العادية •ولكن لا يعني هـذا أننا نوافق على كل ما جاء في هـذا الاتجاه • فهو في الواقع ينطوي ـــ مثله في ذلك كأي اتجاه فلسفي آخر ـــ على جوانب قوة وجوانب ضعف •

ولعل من أهم مميزاته أن فلاسفته يؤكدون على أن المرء اذا أراد التفلسف كان عليه أن يبدأ من حيث يقف على أرض الواقع ، حتى يكون هناك أساسا مشتركا بينه وبين غيره من الناس • وقد رأوا في منطق اللغة العادية مشاركة في صورة الحياة التي لا يجب أن يتخطاها الفكر الفلسفي • فضلا عن ذلك فان فيلسوف اللغة العادية على يقين من أن التحول بالفكر من النسق الفلسفي الى الأنماط اللغوية سيجعله على وعي

(٩٠) Ibid., pp. 228 - 9.

(٩١) Ibid., p. 230.

بالطرق الكثيرة التى يستخدم فيها اللفظ • وليس هـذا أمرا غريبا أو تافها ، بل اتجاه بناء الى حد كبير •

الا أن نقاد هـذا الاتجاه قد رأوا فيه من العيوب ما يبعده عن الاتجاه الفلسفى الصحيح • الا أن كثيرا من الانتقادات التى وجهوها اليـه قد أتت نتيجة سـوء فهم لطبيعة هـذا الاتجاه • ولنذكر أمثلة لهذه الانتقادات[٩٢] •

١ ـ يرى بعض النقاد أن جميع المشكلات الفلسفية ـ وفقا لمذهب فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد ـ هى فى أساسها مشكلات لغوية أو لفظية • وواضح ما فى هـذا الفهم من خطأ ، اذ أن المشكلات الفلسفية ـ أو بعضها على الأقل ـ مشكلات منطقية • فهى مشكلات عن الاستعمال ، وليس عن الألفاظ •

٢ ـ ويذهب بعض النقاد الى أن فلاسفة هذا الاتجاه ينظرون الى تاريخ الفلسفة بوصفه سلسلة من سوء استعمال اللغة العادية ، وهـذا النقد أيضا ليس أقل خطأ من سابقه ، ذلك لأن فلاسفة اللغة العادية قد يقولون ـ ان كانوا أصلا سيقولون شيئا فى هـذا الموضوع ـ ان بعض الفلاسفة قد أخطأوا حين أوصوا باستعمالات جديدة للألفاظ ، على أساس فحص غير صحيح من الناحية المنطقية لاستعمالات مقياسية قديمة معينة •

٣ ـ ويذهب بعض النقاد الى أن فلاسـفة اللغة العادية يحلون المشكلات باللجوء الى اللغة العادية • ويستشهدون عادة بمثال من هـذا القبيل « اذا أردت أن تعرف ماذا تكون : المعرفة ، الصدق ، الادراك •• الخ » فما عليك الا أن تدرس ماذا تكون الألفاظ « عارف » ، « صادق » ، « مدرك » وهـذا أمر خاطىء وسخيف • فقد رأينا بأى معنى يكون

---

(٩٢) انظر فى ذلك نفس المرجع السابق ص ٢٣٠ وما بعدها .

هـــذا اللجوء بوصفه توضيحا منطقيا عينيا لاستعمالنا المقياس (أو غير المقياس) لتعبير عادى (أو اصطلاحى) • فليست اللغة هى التى نلجأ اليها بل المنطق •

هذه هى مجرد أمثلة للانتقادات التى جاءت نتيجة لسوء فهم موقف فلاسفة اكسفورد • الا أن هذا لا يعنى أنهم بعيدون عن النقد ، اذ هناك مواطن ضعف واضحة فى اتجاههم ولعل فى مقدمتها نفس مسلمتهم القائلة بصحة اللغة العادية ، وطريقة تحقيقها ، فضلا عن الحدود الضيقة التى يتحرك داخلها هؤلاء الفلاسفة •

وبعد •• فن كتابات فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد ما زالت تتوالى حتى الآن ، بحيث يصبح من العسير اعطـــاء تقييم دقيق لهذا الاتجاه • ولعل السنوات القادمة تكشف لنا عن مدى ملاءمة هـــذا الاتجاه لطبيعة عصرنا الراهن ، وبالتالى عن مدى امكانية بقائه بين الاتجاهات الفلسفية المعاصرة •

* * *

مصـــادر الكتـــاب

اولا — المصادر العربية :

— البير نصر نادر : الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية . (مقال) .

— أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

— أوزياس ، جان مارى : البنيوية ، ترجمة ميخائل مخول ، منشـــورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، دمشق ١٩٧٢ .

— توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ط ٦ ، دار النهضـــة العربية ، القاهرة ١٩٧٦ .

— جوليفيه ، ريجيس ، المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ .

— جيمس وليم ، البراجماتية : ترجمة محمد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٠ .

— ديورانت ول : قصة الفلسفة : ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ١٩٧٢ .

— ديوى جون : المنطق نظرية البحث ، ترجمة زكى نجيب محمود .

— راندال ج.هـ. وبوخرج. : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة ملحم قربـــان ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٣ .

— رسل برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكى نجيب محمـــود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .

— ريكورا بول : البنية والتفسير ، مقال منشور فى كتاب أوزياس (السابق)

— زكريا ابراهيم : دراســـات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبـــة مصر ، القاهرة ١٩٦٨ .

— زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، مكتبة مصر ، القاهرة .

— زكى نجيب محمود : برتراند رسل ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (٢) دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .

— سارتر ، جان بول : الوجودية نزعة انسانية ، ترجمة .

— سماح رافع محمد : المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٧٣.

— شتراوس ، كلود ليفى : كلود ليفى شتراوس يرد على الأسئلة ، منشورة فى كتاب أوزياس (السابق).

— عبد الرحمن بدوى : ربيع الفكر اليونانى ، ط ٤ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩.

— عزمى اسلام ، لودفيج فتجنشتين ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (١٩) ، دار المعارف ، القاهرة.

— فال جان : الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٨ .

— فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للانسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢.

— كانابا جان : الوجودية ليست فلسفة انسانية ، ترجمة .

— لاكورد جان : نظرة شاملة الى الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة يحيى هويدى ، وأنور عبد العزيز ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٧٥ .

— لويس جون : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، دار الحقيقية ، بيروت ١٩٧٨ .

— منسى : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ، ترجمة فؤاد زكريا .

— محمد مهران : مدخل الى المنطق الصورى : دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .

— محمد مهران : فلسفة برتراند رسل ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٩.

— محمود رجب : سارتر فيلسوف الحرية والاغتراب ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٢٥ ، القاهرة (من ٤٣ — ٥١).

— محمود فهمى زيدان : وليم جيمس ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ، القاهرة.

— موى بول المنطق ومناهج البحث ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة .

— هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٧٥ .

— يحيى هويدى : مقدمة للفلسفة العامة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .

* * *

ثانيا ــ المصـــادر الأجنبية :

— Ammerman, R. R. (editor) , Classics Analytical Philosophy, Tata McGraw Hill Publishing Co. New Delhi, 1965.

— Austin, J. L., « A Plea for Exicuses », reprinted in V. C. Chappell : Ordinary Language, Prentice - Hill, New Jersey, 1964.

— Austin, J. L., « Other Minds » , rep. in Logic and Language, edited by A. J.N. Flew, second series, Pasil Blackwell, 1959.

— Ayer, A. J., Conversation with Ayer, Modern British Philosoply. edited by B. Magee, Secker & Warburg, London, 1971.

— Beck, R. N., Handbook of Social Philosophy Macmillan Publishing Co., New York, 1979.

— Bird, G., Philosophical Tasks,

— Burtt, E. A., In Search of Philophical Understanding, George Allen & Unwin, London, 1967.

— Bochenski, J. M., Contemporary European Philosophy.

— Caton, ch, Philosophy and Ordinary Language, edited by Caton, University of Illinois Press. U. S. A., 1970.

— Chappell, V. C., Ordinary Language, edited by Chappell, Prentice — Hill. New Jersey, 1964.

— Charlesworth, M. J., Philosphy and Linguistic Analysis Duguense Studies, Philosophical Series 9. Duguense University, Pittsburgh, 1959.

— Dewey , J., How we think , Boston : Health , 1933 James, W., Essays in Radical Empiricism Longmans, Green & Co., U.S.A. 1921.

— Long, M., The Spirit of Philosophy, W.W. Norton & Co., New York, 1953.

— Malcolm, N., Moore and Ordinary Language, reprinted in Ordinary Language, edited by Chappell, 1964.

— Mardiros , A. M., « The Origin and Development of Contemporary Philosophical Analysis. **Thought, W. J.** Gage Limited, Toronto. 1960.

— McKinny, J. P., The Structure of Modern Thought, Chatto & Windus, London, 1971.

— Peter Freund, Sh. P & Denise, Th. C. Contemporary Philosophy and its Origins, Affliated East - West Press , New Delhi, 1968.

— Piaget, J., Structuralism, Trans. by Ch. Maschelep, Routledge and Kegan Paul, London, 1973.

— Popkin, R. H. & Stroll. A., Philosophy Made Simple, Doubteday & Co., U. S. A., 1956.

— Roubiczek, P., Existintialism for and against, Cambridge University press, 1966.

— Russell, B., History of Western Philosophy, George Allen & Unwin, London , 1961.

— Russell, B., My Philosophical Development, George Allen & Unwin, London, 1959.

— Russell, B., Mysticism and Logic, Unwin Books, London 1963.

— Russell, B., Our Knowledge of External World, 2nd ed., George Allen & Unwin, London , 1926.

— Ryle, G., « Ordinary Language » , Philosophical Review, 1953.

— Schiller, F. C. S., Formal Logic, Macmilan Co., New York, 1913.

— Skolimowski, H., Polish Analytical Philosophy, Routledge & Kegan Paul, London, 1962.

— Weitz, M., « Oxford Philosophy » , Philosophical Review, 1953.

* * *

محتويات الكتاب

الصفحة

الفصل الرابع
البنيوية ١٢٧ — ١٤٩

الفصل الخامس
الفلسفة التحليلية ١٥١ — ٢٠٤

* * *

دار التوفيق النموذجية
للطباعة والجمع الآلى
الأزهر / ٣ حوض مان الموصلى بجوار جامع الدعاء